

تَعْلِيْقُ شَيْفَةِ

عَلَى

شرح منظومة السبزواري

من مشاهير

أماير الحكماء والمجاهدين

الاستاذ الأكبر

مهدي في الآشتياني

الحمد الأول في المظن





# تَعْلِيْقُ شَيْفَةِ عَلَى

شرح منظومة السبزواري  
من مصنفات

إمام الحكماء قائلنا هين  
الأستاذ الأكبر

مَهْدِي إِلَى الْأَشْتِيَانِي  
الجزء الأول في المنطق

شبكة كتب الشيعة



رابط بديل < mktba.net

## مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي

اسم الكتاب:	تعليقة رشيقة (شرح منظومة السبزواري)
الكاتب:	الاستاذ مهدي الآشتياني
الناشر:	مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي
الطبعة:	الثانية
طبع على مطابع:	مكتب الاعلام الاسلامي
تاريخ النشر:	ذي القعدة ١٤٠٤
طبع منه:	٤٠٠٠ نسخة

حقوق النشر محفوظة للناسر

### مراكز التوزيع:

٠ قم - شارع ارم - مكتبة مكتب الاعلام الاسلامي - هاتف: ٢٣٤٣٦.  
طهران - شارع ناصر خسرو - زقاق حاج نايب - سوق خاتمي هاتف: ٥٣٩١٧٥.



## فهرس ما انفرد به هذا الكتاب من السائل الجسام

٦-٣	حول الحمد
٢١-٨	فى معانى الميزان وبيان ان الميزان الحقيقى هو الانسان الكامل
٣٧-٢١	فى معانى الكتاب وفيه درر كثيرة للفائسين
٤٥-٤٢	فى معنى الالهام والفرق بينه وبين الوحي
٥٢-٤٧	فى معانى الصلوة على النبى وسر وجوبه علينا
٦٢-٥٩	فى المعانى الاشراقية للال وبيان الولاية الشمسية والقمرية
٩٤-٩١	فى بيان كيفية طى الزمان والمكان وسر معجزات الانبياء
١٠١-٩٥	بيان اتحاد العاقل والمعقول والمعانى الحاد يعشر للعقل
١٠٦-١٠٤	فى الصراط المستقيم ومعنى سبيل الرب على مذاق التحقيق
١١٠	المعنى العرفانى لميزان التلازم
١١٥-١١٢	معانى العقل الفعال وفيه اشراقات كثيرة للمستشرقين
١٢٤-١٢٢	بيان معانى ذى القرنين
١٣٣-١٣٢	فى علم البارى
١٦١-١٥٥	بيان اقسام التشكيك وتحقيق الحق والاشارة الى مزال الاقدام فيه
١٦٤	فى اقسام الحق
١٦٨-١٦٥	المشتق وتحقيق القول فيه
١٧٤-١٧٣	المهمية والكلية الطبيعية وبيان معانى الواحد العددى
٢٦٢	الاقوال فى الابصار
٣١١-٣١٠	اسباب الغلط
٣٢٢-٣٢١	الاقوال فى الواجب تعالى
٣٣٥-٣٣٣	برهان التمانع وتحقيق الحق فى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
٣٣٨-٣٣٥	فى معراج النبى صلى الله عليه وآله
٣٤٤-٣٣٩	فى الفرق بين القضية المهمة والطبيعية
٣٤١-٣٤٩	فى معانى المشية والمعية القيومية للحق تعالى
٣٦٠	المراد بالتجلى الصفاتى
٣٧٦-٣٦١	فى بيان انواع اخر للمغالطات التى لم يذكرها المنصف





الجزء الأول

في  
المنطق

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله الذى نور قلوب اوليائه بانوار حكمته واشرق صدور احبائه بسبعجات  
شمس هويته و ضل عقول العارفين به فى بيداء معرفته وادهش نفوس المشتاقين اليه  
بآثار عظمته وقدرته وانطق كل شئى بشنائه وحمده على جلائل آلائه ونعمه (١)  
فسبحان من تسرد بالعز والبقاء، وتفرد بالازلية (٢) التى ليس لها امد ولا انتهاء، وتنزه  
عن سمات الامكان وجهاً الدنور والزوال والفناء

والصلوة والسلام على اشرف برقته و خاتم رساله و سفرته وعلى آله  
القديسين وعترته الطيبين الطاهرين المخلوقين من طينته

وبعد فيقول العبد الفانى مهدي المدرس الاشتياني ان هذه تعليقات ائيقه وتحقيقات رشيقه  
علقتها على خير مصنف لخير مصنف فى القرون التالية والايام الخالية اعنى كتاب شرح المنظومة  
الذى صنفه الحكيم المحقق والفيلسوف المدقق سلطان اساطين الفلاسفة البارئين و  
خاتم الحكماء والمحققين واسوة العرفاء والمتالين العلامة السبزواري عليه شآبيب  
رحمة الله البارى ذخراً ليوم الميعاد مستعيناً برب العباد سائلاً عنه التوفيق والهداية والرشاد...  
فى اليوم الخامس والعشرين من شهر رجب المرجب من شهور سنة الف و

ثلاثمائة و واحد وسبعين ١٣٧١

مهدي المدرس الاشتياني



## حول خطبة الكتاب

قوله قد به اسم الله الرحمن الرحيم نحمد من علمنا الخ ص (١)

اقول لما كانت ذاته تعالى وتقدس اسمائه من حيث ذاته واحديته الذاتية الماحية لاجميع التعينات غنية عن العالمين غير مرتبطة بالاشياء وكان التجلى فى الاحدية من حيث هى احدية محالا فيكون ارتباطه بالعالم وارتباط العالم به من حيث اسمائه وصفاته المقتضية لمجالى كمالانه ومظاهر شؤناته .. وكذلك من القواعد المسلمة عند ابناء الحق والحقيقة وجوب شكر المنعم فلذلك وجب على الشارع فى كل امر ان يصدره بالابتداء باسمه تعالى وتحميده وتسييحه كما ورد فى الاثر و دل عليه العقل المضاعف المنور، وكان التوفيق لتصنيف الكتاب فى الحكمة المتعالية من اعظم نعماء الحق تعالى وافضل عطياته بحكم ومن يفت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا، وكان الخوض فى السلوك العلمى والبلوغ الى الغاية المنظورة من السير المعنوى لا يتم الا بكمال التوفيق الذى هو للسالك خير رفيق؛ افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اداء لواجب حقه و طلبا للمزيد من فضله وارشادا الى آداب السير والسلوك الذى هو لحل مزلق الطريقة خير فكوك وقال بسم الله الخ ...

والحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله فقط بل هو عبارة عن اظهار كمال المحمود وابانة اتصافه بنعوت الجمال والجلال باحدى الاسنة الخمسة او الثمانية التى هى لسان الذات والاستعداد والحال والمرتبة والحكم واحدية الجمع الكمالى او هى مع لسان الوصف والفعال والقول واحدية الجمع الكمالى، فهو بحسب المـورد اعم من اللسان وغيره ومن حيث المتعلق من الفضائل والفواضل ولو قيل بمقالة ارباب الظاهر من اختصاصه بالفواضل ففى حقه تعالى يصح الحمد بالنسبة الى جميع صفاته لان صفاته تقدست اسمائه عين ذاته وفضائله عين فواضله وكلها يرجع الى اصل واحد ومصداق فارد كما ان صفاته الثبوتية ترجع الى وجوب وجوده الذى هو تاكد وجوده

وصفاته السلبية الى سلب الامكان الذى مرجعه الى ضرورة الوجود، وصفاته الاضافية الى  
اضافة واحدة اشراقية .

آن همه عكس می و نقش نگارین که نمود

یک-فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

مع ان ذاته عين الاختيار وكله الاختيار وجميع فضائله الوجودية و كمالاته  
الالهية مترشح منه الى ما دونه من جهة سراية فيضه الذى هو صورة ذاته وكمالات  
ذاته فى كل الاشياء وتمايم الهويات بحكم رحمتى وسعت كل شىء... والشكر عبارة عن  
اداء الشاكر لحق نعم المشكور تعلقا و تخلقا وتحققا فيبينهما عموم و خصوص مطابق  
لاعمية الحمد من حيث المورد والمتعلق.. ومن جهة اخصية الشكر لاينسب الى الحق  
تعالى بخلاف الحمد ولما كان الحمد على ما اشار اليه بعض ابناء المعرفة والتحقيق مرتبا  
على الكمال ولاكمال الله المتعال ومن الحق المنعم المفضل؛ يكون الحمد له تعالى خاصة  
وهو قولى و فعلى وحالى : الاول حمده تعالى بما اثنى به سبحانه على نفسه على  
لسان انبيائه واوليائه. والثانى حمده بالاتيان بالاعمال الخيرية والعبادات والنسك  
الالهية ابتغاء لوجهه الكريم وتوجها الى جنبه العظيم: و اما الثالث فهو الذى يكون  
بحسب الجوانح من الروح والقلب بالانصاف بالكمالات العلمية والعملية والتخلق  
بالاخلاق الالهية وهذا هو حمد الخلق له تعالى الذى مرجعه ايضا الى حمده نفسه  
فى مقام تفصيله . . .

و اما حمده تعالى ذاته فى مقامه الجمعى الالهى : قولاً فهو بالنطق به فى كتبه  
الالهية المنزلة على انبيائه ورسله. وفعلاً فهو باظهار كمالاته فى مجالى صفاته و محال  
ولايات اسمائه. و حالا فبظهوره بذاته فى مقام الواحدية بفيضه الاقدس الاولى والنور  
الدائم السرمدى الازلى و رؤية المفصل مفصلاً . و ذاتاً فبظهوره بذاته لذاته فى مرتبته  
الاحدية والتعين الاول ومقام جمع الجمع وروية المفصل مجملاً فهو الحامد والمحمود  
جمعاً و تفصيلاً و ظاهراً و باطناً و غيباً وشهادة كما قيل :

لقد كنت دهرأ قبل ان يكشف الغطاء  
اخا لك انى ذاكر لك شاكر



(٥)

فلما اضاء الليل اصبححت شاهدا بانك مذكور و ذكر و ذاكر  
ولما كان كمال الحمد بكمال معرفة الحامد بالمحمود وفضائله وبكمال لسان  
المظهر له ومورده فاكمل مراتب الحمد حمده تعالى ذاته بذاته فى مرتبة جمعه و  
تفصيله وبعده حمد الانسان الكامل المكمل باعتبار روحه الذى هو فاتحة كتاب الافاق  
ونفسه الشريفة التى هى خاتمة كتاب الانفس وغاية سر الوجود والايجاد بجميع السنة  
الحمد ثم حمد سائر الموجودات الطولية والعرضية حتى الهولى الاولى ومادة المواد  
كما اشير اليه فى الكتاب التدوينى للقرآنى الالهى بقوله عز اسمه و ان من شىء الا  
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم

و انما اتى المصنف بصيغة المتكلم مع الغير ليكون حمده اكمل  
مراتب الحمد من جهة اشتماله على حمد الكل ، و لينجبر نقصانه بكمال  
سائر افراده على تدبير قصوره لاستلزام رده لتبعض الصقعة الممنوع فى الشريعة ، و  
الاشارة الى ان يدالله مع الجماعة واختار الجملة الفعلية للاشعار بتجده فى كل آن  
ويوم من الايام الالهية التى هى كخمسين الف سنة مما تعدون ومن الايام الربوبية التى  
هى كالف سنة مما تعدون ومن الايام الزمانية بمقتضى قوله تقدر اسمائه كل يوم هو  
فى شأن وبلهم فى لبس من خلق جديد والاشارة الى عدم تنهاى نعم الله وان تعدوا  
نعمه الله لا تحصوها والايماء الى ان الحامد لتجده محتاج الى الثابت الدائم الباقي  
السرمدى الازلى وهو الحق تعالى او وجه من وجوهه فهو الحامد والمحمود.

واختار الحمد على الشكر لانه رأس الشكر كما ورد فى الاثر فافهم و تدبر  
وانما اتى بكلمة من الموصولة اشارة الى ان الاسم عين المسمى وان صفاته عين  
ذاته او تعظيما واجلالا له من ان يذكره باسمه الشريف

و فى قوله علمنا اشارة الى : ان هذا التعليم كان فى الازل عند ظهـورنا  
بالوجود القرآنى العقلى فى عالم الجبروت الاعلى ، و ان ظهـورنا بالبيان والنطق  
الظاهرى نتيجة تعليمه ايانا للبيان الباطنى والعقل الكلى الجمعى ، وان الثانى صورة  
الاول ومظهره ، وانه امانة عندنا ولم يكن لنا منه حظ من حيث ذواتنا وفى اختياره التعليم

على التعريف والاعطاء والافادة ونحوها ايماء الى: انه صير البيان والعقل القرآنى ذاتيا لنا نظراً الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وان فيه مزيد مزية على باقى الصفات من جهة احتياجه الى الاعطاء بطريق التعليم، وان صفة البيان متحدة مع العلم، وانها عين المعلوم ايضا بالذات وان كانت مغايرة معه بالاعتبار او انه ليس مسبوقاً بالجهل زماناً كما فى المعرفة وفى الايمان بنون المتكلم مع الغير ايماء الى ان هذا التعليم سار فى جميع الموجودات بحكم وان من شىء الا يسبح بحمده (الاية) او الى ان تعليم الانسان تعليم الجميع وان بيانه بيان الكل من جهة انه اصل الكل وتمامه، و انه من الافاضات المختصة بحقيقته السارية من حيز النفس الى البدن لامن المرتفعة من حضيض البدن الى اوج النفس

(ص ١)

قوله البيان الخ

اقول يمكن ان يكون المراد به تبين حقايق الاشياء و ملكوتها التى هى الاسماء والصفات الالهية من جهة ان الانسان الكامل والحقيقة الادمية معلومة بجميع الاسماء والصفات الربانية بحكم و علم آدم الاسماء كلها و كونه الفصل الاخير وصورة الصور بالنسبة الى كل الاشياء الذى تفرع عليه الانباء عن اسمائهم المشار اليه بقوله تقدست اسماءه فلما انبأهم باسمائهم وبالجملته ظهر ربه لجميع الاسماء والصفات الالهية ولما كان جميع الاسماء منطوية فى الاسم الاعظم الالهى و اعطائه وتعليمه اعطاء الكل فسرفى التفسير الوارد عن صديق آل محمد (ص) وفاروقهم «بالاسم الاعظم».. ويمكن ان يراد به العلم التام الكامل بحقايق الاشياء على نحو تحققها فى علم الله تعالى والحضرة الواحدية الاسماوية المعبر عنه بالحكمة وهذا المعنى ايضا مناسب للتفسير المذكور.. ويمكن ان يراد به البيان الوجودى الابدعى اى ابانة الماهيات و اظهارها من كتم العدم والخفاء العلمى الى موطن الوجود والظهور العينى من جهة ان المشية السارية والحق المخلوق به والنفس الرحمانى والفيض المقدس الذى به نال كل ذى حقيقة حقيقة هى حقيقة الانسانية الكلية المحمدية التى بسر بانها فى كل شىء يطرد ظلمة الخفاء والعدم والموت عنه. او من جهة ان الصادر الاول والعقل الكلى المرسل هو روح الحقيقة الكمالية الانسانية وهو واسطة لاجداد الاشياء و اظهارها وبالجملته من جهة كونه مظهراً



للحى القيوم الذى هو الاسم الاعظم الالهى عند كثير من اهل الله.. ويمكن ان يكون المراد به البيان و النطق الاعم من الظاهرى و الباطنى الذى عبر عنه فى كلام بعض العارفين بالعقل آقرا نى اى تعقل حقايق الاشياء بالعقل البسيط الجمعى الكمالى الجامع لتفاصيلها وفروعها بنحو الوحدة والبساطة المسئول لنبييناصلى الله عليهم ارنى الاشياء كماهى انتمفرع عليه ابانة خواصها و آثارها ولوازمها .. ويمكن ان يكون المراد به الهداية التكوينية وايصال كل ممكن الى كماله الذى تهيم لاجله...وعلى بعض المعانى لاضير فى انصاف سائر الموجودات به ايضا بناء على كون المراد بالمعلم كافة الموجودات الامكانية..وعلى تقدير ان يكون المراد به المعانى الاخر المختصة بالانسان فاسناده اليها من جهة ان الانسان اصلها ومحدثها ولسانه لسان جميعها .

( ص ١ )

قوله اقتباس من القرآن

الاقتباس اخذ القبس و طلبه و هى جذوة من النار و هو من المحسنات البديعية و المراد من القرآن هو القرآن التدوينى .. و يمكن ان يراد به الاعم منه ومن التكوينى الذى هو الانسان الكامل جميعاً نظراً الى ان القرآن التدوينى خلقه و اشارة الى ان ما يسطر فى الكتاب من نفث روح القدس و نفحات الانسان الكامل .. و انما بدء الله جل شانہ قبل ذكر خلق الانسان باسم الرحمن اشارة الى انه مظهر الرحمة الرحيمية و الرحمانية الشاملة الواسعة كل شىء و المراد بالخلق اما التقدير فى موطن العلم العنائى الازلى كماورد فى الحديث «خلق الله الخلق فى ظلمة ثم رش عليه من نوره» و اما مطلق الابداع بحيث يشمل الابداع و التكوين و الاختراع و الانشاء او الخلق؛ فى مقابل الابداع اى بمعنى التكوين و الاحداث. و فى الاول اشارة الى ان تعام البيان الذى هو العقل القرآنى كان مساوقامع خلق الانسان و تقدير عينه الثابتة فى موطن العلم الربوبى و حضرة الاعيان الثابتة و فى الثانى ايماء الى ان ايجاده فى عالم الابداع عين اعطاء ذلك البيان له لان الوجود فى عالم الابداع لا يمكن بدون التجرد عن المادة مط و كل مجرد قائم بذاته و هو عقل و عاقل و معقول لذاته. و ايضا لمكان تجرده يكون بسيط الحقيقة و كل بسيط الحقيقة كل الاشياء و تمامها و هو اصلها و به قوامها فيكون متعقلا لكل شىء، وهذا هو معنى البيان و العقل القرآنى.

واما الثالث فهو اشارة الى ان خلق الانسان واطهاره فى عالم الخلق وردة الى اسفل السافلين سبب لرفعه الى اعلى عليين من جهة ايجابه لقبليته لتعليم الميان الذى هو المظهرية التامة للاسماء التشبيبية والتنزيهية .

### قوله المراد بالميزان الخ (ص ١)

اعلم ان من القواعد الذوقية المقررة عند ارباب المعرفة ان الالفاظ موضوعة للمعاني العامة فلفظ الميزان عندهم موضوع لكل ما يوزن و يقاس به الشئ سواء كان من جنس الحديد او من جنس غيره و سواء كان من قبيل القيان وذى الكفتين والشاقول و المسطر و نحوها او كان من قبيل الصرف والنحو والمنطق و العروض والعدل والعقل الكامل وغيرها، وسواء كان الشئ الموزون من الجواهر او من الاعراض ومن الماديات او من المجردات و من الاعيان والذوات او من الصفات والملكات و الافعال والاعمال او من غيرها. فعلى هذا يكون اطلاق الميزان على المنطق والصرف و النحو والعروض والموسيقى والعدل والقرآن والعقل الكامل والانسان الكامل المكمل على سبيل الحقيقة لاعلى طريق التشبيه والمجاز لان كل واحد منها مما يوزن و يقاس به مما من شأنه ان يوزن و يقاس به اذ وزن الاشعار بعرضها على قواعد العروض، ووزن الالحن والنغم بعرضها على قواعد الموسيقى، ووزن الافكار من حيث الخطا والصواب بعرضها على قواعد المنطق، ووزن الكتب التدوينية الالهية والاعمال النبوية والولوية اى المأثورة عنهم بعرضها على كتاب الله القرآن التدويني، ووزن جميع الكتب الفرقانية والقرآنية التكوينية وتام الارقام والنقوش المسطورة فى العوالم الوجودية والاسواح القضائية و القدرية وكتايب الانفس والافاق؛ بعرضها على كتاب الله الاكبر التكويني الجمعي الختمى المحمدى الذى هوام الكتاب الافاقية والانفسية واصلها وتمامها كما قيل فيه عليه الصلوة والسلام فى الفارسيته :

ختم رسل سيد انس و پرى	هندوى اوجاى زحل مشترى
آب رخ عقل، نم جسوى او	هر دو جهان تعبيه در كوى او

ولذلك فسر الموازين فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط ( الاية ) بالانبياء و

الاولياء عليهم الصلوة والسلام واطلق في الزيارة الماثورة على خاتم الاولياء وقطب الموحدين امير المؤمنين (ع) ميزان الاعمال ومقلب الاحوال: اذ بولايته الكلية الالهية يتميز الحق عن الباطل و يصير الباطل زهوقا، و بهدايته التكوينية و التشريعية يفلق ظلمة العدم بنور الوجود و يظهر مراتب الاشياء في استعداد الكمال ومظهرية الاسماء اللطيفية والقهرية وصفات الجمال والجلال ويتميز الصحيح والباطل من الاعمال والافعال والاقوال و بعلمه التام الاتم يوزن العلوم الحققة و بعقله الكامل الاكمل يوزن العقول الكاملة القاهرة والكلمات الثامات و باحواله و اخلاقه التي هي خالق الله تعالى يوزن الحالات والملكات و بتوحيده و نفيه الصفات يوزن توحيد ارباب الولايات والنهيات ولذلك ورد ايضا في حقه (ع) ان حب على حسنة لا تضر معها سيئة و بغضه (ع) سيئة لا تنفع معها حسنة كما قيل :

انما الماثور في نص جلي لا يضر السئى حب على  
لان حبه (ع) حب الله تعالى الذي لا تضر بل لا تجتمع معه سيئة و بغضه بغض الله  
الذى لا تنفع بل لا تجتمع معه حسنة بمقتضى قوله تقديست اسمائه ان الذين يبايعونك  
انما يبايعون الله

مشوى :

گفت آرى بنده خاصى گزين!  
هست معذورى من  
هر كه خواهد هم نشينى با خدا  
وقال آخر :

دوستى با انبياء و اولياء  
ونعم ما قيل فيه :

اى علم ملت و نفس رسول  
اى بتو مختوم كتاب و جود  
داغ كش ناهه تو مشك ناب  
حلقه كش علم تو گوش عقول  
اى بتو مرجوع حساب و جود  
جزيه ده سايه تو آفتاب

آدم از اقبال تو موجود شد      چون تو خلف داشت، که مسجود شد  
 تا که شده کنیت تو بو تراب      نه فلک از جوی زمین خورده آب  
 راه حق و هادی هر گمراهی      ما ظلماتیم و تو نور الهی  
 آنکه گذشت از تو و غیری گزید      نور بداد ابله و ظلمت خرید  
 و آنکه بشد بردگری دیده دوخت      خاک سیه بستد و گوهر فروخت

ومن هنا قال (ع) معرفتی بالنورانية معرفة الله تعالى : واطلق عليه (ع) فصل  
 يوم القضاء في دعاء ليلة العرفة من جهة انه (ع) ميزان كل شيء وصورة حضرت العمائية  
 الفاصلة بين حضرتي القضاء الجمعي الاحدى الوجودي والقدر العلمي ومن لسانه (ع)  
 قيل ايضاً :

وانى وان كنت ابن آدم صورة      فلى فيه معنى شاهد بابوتى  
 مثنوى :

در بیان نابد جمال حال او      هر دو عالم چیست ؟ عکس خال او  
 خود جهان آن يك كس است و آن مه است

هر ستاره بر فلک جزو مه است      خود جهان آن يك كس است و باقیان

جمله اتباع و طفیلند ای فلان      او جهان کاملست و مفرد است  
 نسخه کل وجود او را بدست

و يظهر من هذا ان وزن الافعال و الاعمال مع انها اعراض غير قابلة للنقل و  
 الانتقال؛ باعتبار وجود روح الولاية الكلية الالهية (والتخلق باخلاق الانسان الكامل العلوى  
 الاعلامى الذى خلقه خلق الله تعالى) فى نفس فاعلها وظهور اثار النورانية بحبه والتمسك  
 بحبل متين ولايته فيها وضرورة ذلك سبباً لارتقاءها الى اعلى علمين وجود القرآنى  
 الجبروتى الالهى بمقتضى قوله تعالى شانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه  
 او ظهور اثار الظلمة والكدورة ببغضه او عدم التشبث بذيل ولايته فيها و ضرورته سبباً  
 لتسفلها و نزولها الى اسفل السافلين وجود الفرقانى الناسوتى و باطن نشأة الطبيعة وهاوية



المادة وارتفاع تلك الانوار والاثار من حضيض ناسوت البدن الى ذروة ملكوت النفس الفاعلة لتلك الاعمال والافعال بحكم تعاكس الايجابى والاعدادى بينهما وتجاذبا للنفس الى احد الجانبين؛ بمنزلة ميزان ذى كفتين اما الى جانب الاعلى من دار النعيم وجنة الخلد وملك لا يبلى بقدر ما فيها من تلك الجهات النورانية والامتعة الاخروية الباقية ان كانت من المقربين او من اصحاب اليمين او كانت طينته من عليين، واما الى جانب الدرك الاسفل من ميزان البهيم بقدر ما فيها من تلك الجهات الظلمانية والامتعة الفاسدة الفانية ان كانت من اصحاب الشمال و كانت طينته من سجين من جهة رجوع كل شئ الى اصله و انجذابه الى جنسه

مثنوى :

ناريان مر ناريان را جاذبند	نوريان مر نوريان را طالبند
كافران چون جنس سجين آمدند	سجين دنيا را خوش آئين آمدند
انبياء چون جنس عليين بدند	سوى عليين بجان و دل شدند

فتبين مما حققناه ان ميزان الاعمال بل ميزان كل شئ من ذى المقائيس و الاكيال هو الانسان الكامل الختمى (ص) واليه يرجع جميع ما ذكر فى تفسير الميزان المذكور فى الكتاب التدوينى القرانى باعتبار حقيقته و روحه مثل ماورد من تفسيره بالعدل التام الكامل الالهى الذى به ينال كل ذى حق حقه ويصل الى كماله المترقب له لا جـل كونه خليفة الله و وجوب كون الخليفة واجداً لصفات المستخلف عنه

مثنوى :

شير مردانند در عالم مدد	آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانك مظلومان زهر سو بشنوند	آن طرف چون رحمت حق میدوند
آن ستونهای خلمهای جهـان	آن طیبیان مـرضهای نهان
محض مهر و داورى و رحمتند	همچو حق بیعلت و بی رشوتند

و مثل ما قيل مقتبساً عماورد عن مشكوة الحكمة و مصباح المعرفة من ان ذلك الميزان هو العقل التام الكامل والادراك الصحيح الصريح المحيط بجميع الاشياء و

حقايقها القرآنية ورفاقها الفرقانية بحيث لا يشذعن حيطة شئ فى الارض ولا فى السماء ولا يعزب عنه متقال ذرة من ذرات الهباء ، وان احدى كفتى هذا الميزان حقايق الاشياء مطلقا بجميع مراتبها فى الوجود العيني حتى الافعال والاعمال والاقوال ، والكفة الاخرى ظهورها فى المجلى الانم الاكمل والموطن الرفيع الاعلى باعتبار كونه حقيقة الواقع وكبد الاعيان وحقاق نفس الامر الذى صدقية كلشئى وحقيقته باعتبار مطابقته او مطابقته معه بل من جهة كونه حقيقة كلشئى لاتحاد العاقل بالمعقول و المدرك بالمـدرك . ورجوع ذلك الى ميزانية الانسان الكامل لجميع الاشياء من جهة كون عقله التام الكامل صورة عقل الله الجمعى القضائى الاحدى الذى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فهو النفس الامر الحقيقى وحقاق الواقع وكبد الاعيان الذى به يتميز الصدق من الكذب والحق من الباطل .

هـنوى :

چشم آدم کو بنور پاک دید      جان و سر نامها گشتش پدید  
چون ملک انوار حق از وی بتافت      در سجود افتاد و در خدمت شتافت

و مثل ما قيل : ان هذا الميزان هو ميزان الاعمال ، وان وزنها فى عالم البرزخ و نشأة الملكوت و دار الآخرة باعتبار انها فى يوم الزرع و نشأة الناسوت و دار الدنيا تصير سببا لحصول الملكات الجوهرية و الادراكات الذاتية المتحددة مع حقيقة النفس لقاعدة الحركة الجوهرية و اتحاد العاقل بالمعقول ثم تصير تلك الملكات و الادراكات فى يوم الحصاد و نشأة الملكوت و دار العقبى جهات فاعلية النفس و انشائها للصور الملكوتية المناسبة معها و ظهورها بتلك الصور القابلة لان توازن بالموازين الدهرية الملكوتية اما بوزن نفس تلك الصور بالمعنى المناسب لوزنها فى ذلك العالم او من جهة ملاحظة آثارها النورانية و الظلمانية او مقدار تأثيرها فى وجود النفس و هويتها مثل ان تلك المدركات و الملكات ان كانت من جنس الحركات و المدركات الصورية و المتقدرات الخيالية تصير النفس منتكسة الرأس منغمرة الوجود فى ظلمات متركمة بعضها فوق بعض فيرجح سيئاتها على حسناتها فتدخل فى نار الجحيم و تصير ذات غصة و عذاب اليم . وان كانت من جنس الحقايق النورية العقلية و المدركات الالهية و المعارف الربانية تصير فرحانة مسرورة بنور الله و

غفرانه منغمسة في الانوار الجبروتية و ابحر رحمته مرتقية الى اعلى مراتب الكمال و  
الجمال مشاهدة بوجه الله المبدء المتعال .

مثنوی :

این بخاک اندر شد و کل خاک شد  
و این نمک اندر شد و کل پاک شد  
و یقرب من هذا ما قيل ان ميزان كل انسان هو صحيفة نفسه وذاته التي هي عين  
مدر كاته وملكاته المشتملة على كفتي حسناته وسيئاته الموزونة كل منها بمعادلاته و  
مقابلاته وان وزن الاعمال والافعال باعتبار وزن صحائف افعاله ونياته او وزن مخترعاته ومنشآته  
كما قال تقدست اسمائه وصفاته و كل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم  
القيمة كتاباً يلقيه منشوراً. اور جوع هذا الوجه والذي قبله الى الانسان الكامل من جهة انه  
بحكم انفسكم في النفوس وارواحكم في الارواح واجسادكم في الاجساد اصل جميع  
النفوس والارواح الجزئية والكلية وهو نفس الله القائمة بالسنن وروح الارواح وعقل العقول  
فهو حقيقة تلك الصحف النفسية والارواح الجبروتية و الملكوتية ومنشآتها عين منشآته  
لكن مع حفظ تقدس ذاته وتنزه جهاته

مثنوی :

مرتبہ ی انسان بدست اولیا	صبغة چون حیوان شناسش ای کیا
بنده خود خواند احمد در رشاد	جمله عالم را بخوان قل یا عباد
عقل عقلند اولیاء و عقلها	بر مثال اشتیران تما انتہاء

سنائی

روشن آن بدری که کمتر منزلش عالم بود  
خرم آن صدری که ذاتش قبله اعظم بود  
این جهان آثار او دارد از آن دلبر شده است

و ان جهان انوار او دارد از آن خرم بود  
و مثل ما ذکرناه فی بعض مسفوراتنا بعد ما فسرنا المیزان بمیزان الظاهر  
و الباطن و میزان الباطن بمیزان الاعمال بقولنا اذا جاء يوم العرض الاکبر و جمع الشمس

و القمر ورأى الانسان يومئذ ما تقدم وتاخر، وضع ميزان ملكوتى فى وعاء الدهر مشتمل على كفتين عرضها كعرض السموات والارض احديهما و هى اليمنى ، فى الدهر الايمن الاعلى وهى صورة العقل الكلى والنفس الكلية الالهية المنطوية فيهما بوحدتهما الوجودية جميع الارواح<sup>١</sup> او النفوس الكلية و الجزئية والاخرى وهى اليسرى ؛ فى الدهر الايسر الاسفل : وهى حقيقة القوة الوهمية الشيطانية المشتملة<sup>٢</sup> على جميع رقايقها الجبئية والطاغوتية فتوزن به اعمال العباد بامر الرب الذى لبالمرصاد ، فتترى النفس حينئذ كلما عملته من خير وشر محضاً فكل عمل يكون اصله من سدرة منتهى العقل الكلى وعرقه من كلمة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء ؛ النفس الكلية يحن اليهما و يتصل بهما ... وكل عمل يكون اصله من شيطان الوهم وعرقه من شجرة خبيثة اجتمعت من فوق الارض مالها من قرار ؛ سلطان الخيال ينجذب اليهما. فان كان الغالب وزن الاعمال الصالحة يتبعها النفس فى الانجذاب الى ذلك العالم الاعلى والاتصال بالسعادة القصوى فتدخل حظيرة القدس وجنة الماوى فتترى فى جنات نعيم الذات والصفات والافعال مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ... وان كان الغالب وزن افعال السيئة تجذبها الى دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار فتدخلها فى نيران السقر لواحدة للبشر لا تبقى ولا تذر وتذيبها من العذاب الاكبر انتهى .

ورجوع هذا الوجه الى الميزان الكمالى الانسانى الختمى لاجل ان مرادنا من العقل الكلى و النفس الكلية ؛ عقل الانسان الكامل الختمى ونفسه المقدسة الشريفة من جهة انه ختام معراجى التركيب والتحليل ، وغاية كمال الجلاء والاستجلاء ، و تمام قوسى النزول والصعود ، وكونه باب الابواب لحشر الكل والسير الى الله تعالى وملكوته الاسنى والاتصال بالرفيق الاعلى والحظ الاثم الاوفى المناسب لجعله ميزان للنشأة العقبى و لو كان المراد منهما العقل الاول اورب النوع الانسانى والنفس الكلية البادية فرجوعه اليه ثابت ايضاً لما ثبت فى مقامه من اتحاد العقول و النفوس الباديات مع العقول والنفوس الصاعدات الكليات لاجل اتصال مراتب قوس نزول الوجود مع قوس صعوده اتصالاً اتحادياً بحسب الحقيقة من جهة وحدة فعل الله السارى فى الذرارى وامره الذى هى صورة

ذاته بحکم وما امرنا الاواحدة

مثنوی:

جان گران و سگان از هم جداست  
متحد جانهای شیران خداست  
جمع گفتم جانهاشان من باسم  
کان یکی صد جان بود نسبت بجسم  
همچو آن يك نور خورشید سما  
صد بود نسبت بصحن خانها  
ليك يك باشد همه انوارشان  
چونكه برگیری تو دیواراز میان  
و جهل احدى الكفتين؛ الحقيقة الشيطانية من جهة انها مظهر اسم المضل  
الذى هو من سدنة اسم الله الاعظم الجامع لجميع الاسماء الذى ذاك الميزان الختمى  
الانسانى مظهره وصورته

شبهتیری :

در آخر «گشت پیدا ذات آدم  
طفیل ذات او شد هر دو عالم  
نه آخر؟ علت غائی باخر  
همی گردد بذات خویش ظاهر؟»

الی قوله

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما  
که هستی صورت عکس مسمی  
و کذا ما قيل بعد تفسير الميزان بميزان الاعمال ايضاً من ان وزن الاعمال  
القلبية و القلبية ؛ باعتبار الصورة الدهرية الملكوتية والوجود القرآني الذى لها فى  
وعاء الدهر وحضرة الملكوت الاعلى والاسفل بل فى جميع العوالم الكليّة و النشآت  
الا لهية من جهة ان كلما فى العالم الادنى ظلال وعكوس لما فى العالم الاعلى  
كما قيل فى الفارسية :

جرخ با این اختران ؛ نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر بر نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

و ان لكل موجود مادی زمانی قبل وجوده بهذا الوجود الكونى اطواراً من

الكون و التحقق و انواعاً من الوجود و الحصول فى العوالم الكلىة الالهية السنى كلها  
مراىى جمال الله و جلاله ، فكذلك للاعمال و الافعال الانسانية قبل و جـ ودها فى نشأة  
الطبيعة ظهورات فى عوالم كلىة و بروزات فى نشأة الالهيه من حضرة الايمان الثابته و  
حضرتهى القضاء العقلى و القدر النفسى و عالم المثل النزولى بوجه يناسب و جـ ودها فيها  
ثم اذا نزلت فى هذا العالم و ظهرت بصورة الفرق و الفتق بعد ما كانت موجودة بنـحو  
الجمع و الرتق ترفعت الى مامنه بدئت فتظهر فى القوس الصعودى بصور مشابهة لصورها  
النزولية لابعين تلك الصور من جهة ان مدارج الوجود دورية و لا تكرر فى التجلى الاحدى  
الا لى .

و للحقيقة الميزانية ايضاً ظهورات مختلفة و بروزات متفاوتة فى تلك العوالم  
و النشآت بصور مناسبة لظهورها فيها فهى اى الاعمال و الافعال القلبية و القالبية بل  
الاقوال ايضاً بحكم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولاً باعتبار  
ظهورها فى كل واحد منها ؛ توزن بما ظهر و تحقق فيه من افراد حقيقة الميزان : فهى  
فى عالم البرزخ و نشأة القيامه توزن باعتبار صورها الدهريته و جودها الملكوتى الذى  
هى بحسب هذا الوجود ثابتة مجتمعة فى وعاء الدهر بالموازين الدهرية الملكوتية ،  
و فى عالم الجبروت توزن بفردا الجبروتى ، وهكذا فى حضرة اللاهوت ...  
و رجوع هذا الوجه الى الانسان الكامل من جهة مائت بالبرهان النير العرشى  
و حكم العقل المضاعف من ان جميع ما فى العوالم الوجـ ودية الالهية من الطولية و  
العرضية ظلال و افياء للحقيقة الانسانية الكمالية المختمية وهى ظل الله تعالى  
مشوى :

سجده اشباح در تائبـيرا وست	جمله ارواح در تدبير اوست
سجده آرد پيش آن ذرياي جود	صدهزاران بحر و ماهى در وجود
	ايضاً :

عقل و جان خلق را سلطان توئى	عقل جان و جان جان اى جان توئى
كل موجودات در فرمان تست	عقل كل سر گشته و حيران تست



و ان وزن الاعمال انما هو من جهة ظهور کمالات تلك الحقيقة الالهية فى نفس فاعلموا ظهور انوار ولايتها فيها او ظهوراً ثارها و انوارها فى حقايقها الملكوتية و عدم ظهورها فيها لان هذا المعنى هو المناسب لوزن تلك الحقايق الملكوتية بالموازن الدهرية الالهية ففى الحقيقة احدى كفتى ذاك الميزان حقيقة الانسان الكامل الختمى العلوى (ع) باعتبار مرتبتها الجمعية الكمالية المحيطة بجميع العوالم والنشآت، والجامعة لجميع حقايقها و رقايقها، والكفة الاخرى هى النفس التى يراد وزنها فيوزن حظها من الكمالات اللاهوتية بمقدار احتظائها من تلك الكمالات، وحظها من الكمالات الجبروتية بمقدار احتظائها منها وعدم حظها منها بعدم احتظائها من تلك الكمالات وهكذا بالنسبة الى سائر العوالم والنشآت ... و قريب من هذا ما قيل :

ان هذا الميزان هو بعينه عالم الملكوت ونشأة البرزخ و القيامة الكبرى التى هى صحيفة دهرية ملكوتية مشتملة على جميع متشكلات عالم الزمان والمكان ودار الحركة و التجدد التى من جمالتها الاعمال و الافعال الانسانية بنحو الوحدة والسزاجة، وان وزن الاعمال فيها باعتبار انها يوم تبلى السرائر، وان الاعمال و غيرها تظهر فيها بصورها و حقايقها الملكوتية و ما عليها من النورانية والظلمانية بحسب كمال فاعلها ونقصانه و صفاء ضميره و كدورته و زنة كل منهما بمقابلته. و رجوع هذا الوجه الى الانسان الكامل من اجل انه ملكوت كل شىء وهو باطن القيمة و حقيقتها و معاد الخلاق و غايتها وهو يمين الله الذى السموات مطويات بيمينه و لانه قطب رضى الوجود و مركز دائرة التوحيد و الشهود الذى به يتحقق الفناء التام و المحو و الطمس و المحق المطاق و ظهور الحق بالقهارة المطلقة و الاحدية التامة فى القيمة الصغرى و الوسطى و العظمى والكبرى ولذلك سمي الامام الثانى عشر بالقائم و جعل من اشراط الساعة

مشئوى :

مردہ را زایشان حیاتست و نمـا	هین کہہ اسرافیل وقتند اولیا
بر جہد ز آوازشان اندر کفن	جانہای مردہ اندر گـور تن
زندہ کردن کار آواز خداست	گوید این آواز آواہا خداست

ما بمردیم و بکلی کاستیم	بانک حق آمد همه بر خاستیم
بانک حق اندر حجاب و بی حجب	آن دهد کو داد مریم راز جیب
ای فنانان نیست کرده زیر پوست	باز گردید از عدم ز آواز دوست
این همه آوازاها از شه بود	گر چه از حلقوم عبد الله بود

و با لجمله کل ما ذکر فی تفسیر المیزان و تأویله مما نقل او لم ينقل ليس بخارج عن دائرة ميزانية الانسان الكامل فلذلك لم يفسره المصنف قده الابه و بالمنطق الذى هو من شروق شمس هویتة و انوار ولایتة لما تقرر فی مقامه من انتهاء جميع العلوم سيما العلوم الحقيقية الى الانبياء و الاولياء سيما خاتم الاولياء و قطب الموحدين العلى الاعلى عليه الاف النجوة والثناء... هذا تمام الكلام و تحقیق المرام فی بیان معنی المیزان المذكور فی الكتاب بما يليق بالمقام مع رعاية الاختصار...

و اما بیان اشتماله على الكفتين و العمود و اللسان ففى الانسان الكامل فكفتاه باعتبار برزخيته بين بحرى الوجوب و الامكان و طرازيته لعالم الامر و الخلق و الجمع و الفرق و حضرتى الظهور و البطون و مجالى النور و الظلمة بمقتضى قوله تقدست اسمائه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان

#### مثنوی

اهل نار و اهل نور آمیخته	در میانشان کوه قاف انگیخته
اهل نار و نور با هم در میان	در میانشان بحر ژرفی بیکران
همچو در کان خاک وزر، کرد اختلاط	در میانشان صد بیابان و رباط
همچنانکه عقل در درو شبه	مختلط چون میهمان یکشبه
بحر تلخ و بحر شیرین همغان	در میانشان برزخ لا یبغیان

و من جهة تخمیر طینته یدى الله تعالى اربعین صباحاً و مظهریته لصفات الجلال و الجمال و الکمال، و للاسماء التشبیہیة و التنزیہیة و اللطفیة، و القهریة و ایصاله مظاهر تلك الاسماء و الصفات الى كما اها الذى خلقت لاجله فباحدى الکفتین توزن مظاهر اللطف و الجمال، و بالآخرى مظاهر القهر و الجلال. و من جهة کونه بدو دائرة الوجود

وختمها و جمعه بین قوسی تلك الدائرة وكونه ميزانا لكل واحد منهما كما قيل:

دو سر خط حلقه هستی      بحقیقت بهم تو پیوستی

او من جهة عقایه النظری و العملی، و قوتیه العمالة والعلامة

و اما عموده الرابط بین الکفتین فی تجلیات الاسماء الاولى الذاتية التي هي مفاتيح غيب مغيب الوجود و الفيوضات الواردة من هذه الاسماء و سائر الاسماء والصفات التي هي سدنة تلك الاسماء على قلبه الكلّي الجمعی الاحدی الذی هو قلب جميع العوالم الامکانیة والحضرات الوجودیة من جهة كونه مستوی الرحمة الرحمانیة و الرحیمیة الوجوبیة و المجلی الانم الكامل للحضرة الالهیة بحکم ما وسعنی ارضی و لا سمانی و بل وسعنی قلب عبدی المومن الثقی الثقی

مثنوی:

گفت پیغمبر که فرموده حق است	من نكنجم هيچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز	من نكنجم ابن یقین دان ای عزیز
در دل مومن بكنجم ای عجب	گر مرا جوئی در آن دلها طلب

جامه،

بتی کز حسن در عالم نمیکنجد عجب دارم

که دائم در دل تنگم چگونه خانمان سازد

و من جهة حدائقه الباكورة التي ذاق عنها الروح القدس في الجنان

الصاقورة

مثنوی

چون معلم بود عقلش ز ابتدا      بعد از آن شد عقل شاگردی ورا  
و اما لسانه فهو التعین الاول و مقام جمع الجمع و حقيقة الحقایق و الاحدية الذاتية التي تلك الحقيقة الكلية الكمالية صورته وظله بحکم الم تر الى ربك كيف مد الظل

مثنوی

کیف مد الظل که نقش اولیاست	عکس مه رویان بستان خداست
سایه یزدان بود بنده خدا	مرده عالم بود زنده خدا

و اما فى المنطق فكفتاه مبحث التصورات و التصديقات و اشتغال كل منهما على البحث عن المواد والبحث عن الصورة، وعموده البديهيات و الضروريات و المعلومات التصورية و التصديقية . وقيل هو قوة الفكرية و حركاتها بوجه والعقل بالفعل بوجه آخر.. ولسانه العقل القدسى المسمى فى لسانهم بالعقل الفعال المفيض للصور القدسية و النتائج الفكرية بحول الله المتعال و قوته على النفس الانسانية و عقله القرائى المسمى بالعقل المستفاد لما ثبت فى مقامه من ان الافكار معدات لحصول النتائج و ان لا موثر فى الوجود الا الله وامره النافذ وقضائه المبرم .

ثم ان وجه اختيار هاتين النعمتين من بين النعم الالهية لاجل ان غرضه (قده) ذكر جلائل نعم الله تعالى وعظيم مواهبه الواصلة اليها ولا ريب فى ان من اعظم النعم الالهية و المواهب الربانية على الانسان تعليمه البيان ومقارنة كتاب نفسه مع علم الميزان لان بالاول الذى هو صورة ذاته وفصل حقيقته يصير قابلا لحمل الامانة العظمى الالهية والخلافة الكبرى الاسمائية ، و بالثانى يصير معصوما عن الخطاء فى الافكار فيتحرل بالصور القدسية ويتصل بعالم الانوار فيكون اعطاء هاتين النعمتين بمنزلة اعطاء جميع النعم الالهية و المواهب الربانية . هذا بناء على ان يكون المراد من الميزان المنطق و اما لو كان المراد به الانسان الكامل فوجه اختياره كونه الواسطة الوجودية فى افادة تلك النعم الجليلة و افاضة تلك المواهب السنية بل هو اصلها و تمامها وبه كمالها وقوامها، او من جهة كونه اصل جميع النفوس والارواح؛ وانعكاس كل ما يصل الى قلبه النقى النقى من الافاضات والمواهب الربانية التى من خطايرها مقارنة الكتاب الا فاقى مع نفسه المقدسه الكاملة الى كافة الاظلة والاشباح ، مع ان الحمد المذكور فى الكتاب كان بلسان الانسان الكامل من جهة ان مصنف الكتاب من ورثته و اغصان شجرته بحكم العلماء ورثة الانبياء، او لما اشرنا اليه سابقاً من ان كل حامد ينبغي ان يقصد عند حمده لبارئ الكل ما حمده بذاته المقدسة الوجودية ، او حمده به الانسان الكامل الختمى الذى هو صورة ذاته بجميع السنة الحمد وآلاته من جهة كون ذلك القسم من الحمد الذى هو الحمد الجامع لجميع انواعه وآدابه هو اللائق بحضرته وجناحه ، ولان فيما ذكره (قده) حمد

ذاك المظهر الاعظم و المجلى الاتم الذى لا يتحقق اداء حمد بارء النسم وجاعل النور  
و الظلم الا بحمده وشكره بما افاد وانعم

### مشوى

شكر كن مرشكران را بنده باش      بیش ایشان بنده شو پاینده باش  
خدمت من طاعت و حمد خداست      تا نپنداری که حق از من جداست  
ففيما صنعه «قدس سره» تعليم للسالكين وارشاد للمناسكين ان يشفعوا حمد الحق  
تعالى بحمد الانسان الكامل لما ذكر من النكات و الدلائل كما شفيع تقدست اسمائه ذكره  
بخلقه بقوله: الرحمن خلق الانسان ليعلم انه صدر جريدة الامكان و اصل عوالم الغيب  
والعيان والله الموفق والمستعان ..

### ص ١

### قوله ان اريد بالكتاب الخ

قد تبين مما اصلناه فى تحقيق معنى الميزان وحقيقته من وضع الالفاظ للمعاني  
العامّة ان لفظ الكتاب موضوع لكل ما ينتقش فيه الشئ سواء كان من القراطيس والالواح  
الظاهرية او من الالواح و الصّحائف المعنوية: من صحائف الازهان العالیه و السافلة او من  
مجالى الاكوان الوجودية و الايمان الخارجية و على الاخير كانت من المجردات الامرية  
او من المكونات الخلقية و سواء كان نقشه من الارقام و الحروف الكونية و الالفاظ و الكلمات  
الظاهرية او من الارقام و النقوش المعنوية الالهية و الحروف العاليات البسيطة اللاهوتية  
او الكلمات التامات الجبروتية و الابداعية او الايات المحكمات الملكوتية الانشائية و الزبر  
و اللينات و اخر متشابهات الناسوتية الاختراعية و التكوينية . و علم من هذا : ان اول  
الكتب القرآنية الالهية الذى هو اصل جميع الكتب الاصلية الكلية و مبدء تمام الصحائف  
الالهية و الالواح الحقيقية و الخلقية؛ انما هو حضرة الاحدية الذاتية و مرتبة التعين الاول  
المعبر عنها عندهم بمقام جمع الجمع و اصل الجمع و حقيقة الحقائق و بروز البرازخ  
الاكبر و محتد التعينات و الحقيقة المحمدية و الطامة الكبرى و مقام اودنى و الافق الاعلى  
من جهة ان ذاك المشهد الجمعى الاحدى الالهى اول المجالى الغيبية الوجوبية لحقائق  
آيات الله تعالى و بدايع حكمته المستجنة فى غيب مغيب ذاته و حقيقة و المستكنة فى عنقاء

مغرب وجوده وهويته وهو مرتبة العلم الاحدى الذاتى الجمعى القضائى الذى هو بوحده  
الحقه الحقيقية عقل بسيط اجمالى قرآنى للحق تعالى بالنسبة الى جميع الحقايق  
الالهية والاسمائية والصفاتية ومظاهرها الامكانية ورقايقها الاكوانية: جزئها و كليها، صغير  
ها وكبيرها، رطبها ويابسها درتها وذرتها بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها، ولا  
يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء . وفى هذه المرتبة يشاهد الحق ذاته بذاته  
ويشاهد كمالات ذاته بتبع شهود ذاته شهوداً واحداً جميعاً بسيطاً ساجاً منزهاً عن كثرة  
التعينات وتعدد مفاهيم الاسماء والصفات . كما قيل :

دى عشق نشان بى نشانى ميگفت

اسرار كمال جاودانى ميگفت

اوصاف جمال خويشتن بى من و تو

باخود بزبان بى زبانى مى گفت

وليس وراء عبادانها قرية ولا يسبقها مجلى ولا مرتبة اذورائها مرتبة غيب الغيوب  
ومقام صرف الهوية المغربية الوجوبية التى لا اسم له ولا رسم له ولا نعت له ولا وصف له وليس عنه  
خبر ولا عبارة ولا يمكن اليه الايماء والاشارة بل هو كما قيل :

عنقا شكار كس نشود دام باز چين

كاين جا هميشه باد بدست است دام را

وثانى الكتب الالهية حضرت الواحدية والتعين الثانى التى هى بعد تلك المرتبة  
ويعبر عنها بمقام الجمع والحضرة العمائية والبرزخية الثانية ومقام قاب قوسين والرحمة  
الوصفية والحقيقة المحمدية البيضاء ونحوها من الاقارب وهى المجلى الثانى للحروف  
البسيطة الالهية والكلمات الثامات الربانية والنقوش و الارقام العاليات الصمدانية التى  
كتبها يدى الرحمن بالرحمة الذاتية والصفاتية فى تلك الصحيفة النورية الوجوبية بالفيض  
القدس والتجلى الاعلى الانفس بالنكاح الاول الاسمائى لباعث رقيقة حبية وجاذبة عشقية  
بين مفاتيح اول غيب الهوية الذاتية والحقايق الاسمائية والصفاتية والاعيان الثابتة الامكانية  
لطلب شهود كمال الجلاء ونهاية الاستجلاء وفيه هذه المرتبة يظهر مفاهيم الاسماء والصفات



ورقاؤها المسماة بالماهيات والاعيان الثابتات وفيها يشاهد الحق تعالى ذاته بصور اسمائه وصفاته شهوداً علمياً قدرياً تفصيلياً احاطياً بكل شىء ودرة وذرة وفيء وفيها جاءت الكثرة ماشئت وكم شئت . كما قيل :

الواحدية مظهر للذات	يبدو ومجمعه لفرق صفات
الكل فيها واحد متكثر	فأعجب لكثرة واحد بالذات
فهى العبارة عن حقيقة كثرة	فى وحدة من غير ما اشتاتى

ومن جهة ان تلك المرتبة اى الواحدية اصل جميع الكتب الالهية والكونية التى بعدها ومنشأها وتامها سميت بام الكتاب الاكبر ايماء الى انها مبدء ما بطن وما ظهر . كما قيل :

آندم كه زهر دو كون آثار نبود

برلوح وجود نقش اغيار نبود

معشوقه و عشق وما بهم ميبوديم

در گوشه خلوتى كه اغيار نبود

و قال المولوى المعنوى فى كتابه المثنوى:

منسبط بوديم بك گوهر همه	بى سرو بى بابديم آن سر همه
يك گهر بوديم هم چون آفتاب	بى گره بوديم صافى هم چو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سايم اى كنكره
كنكره ويران كنيد از منجنیق	تارود فرق از هيمان اين فربق

والمرتبة الثالثة من مراتب الكتب الالهية مرتبة تجلى الحق تعالى بالتجلى الایجادى والفيض المقدس والرحمة العامة الامتنانية الوجوبية و كلمة كن الوجودية و المشية السارية والرحمة الواسعة والنفى الرحمانى والحق المخلوق به لظهور ما كمن فى غيب هويته واستتر فى مكمن علمه واختفى فى كنز مخفى ذاته وفيهذه المرتبة يظهر الحق تعالى بصور اسمائه وصفاته ظهوراً عينياً خارجياً وبرز ما بطن فى غيب وجوده واستتر تحت اشعة شمس هويته من النقوش العلمية والحروف البسيطة العالية و الارقام الالهية

المسطورة في مرتبتی الاحدية والواحدية وكتابی الجمع والتفصيل فی صفحتی الافاق والانفس وقوسی النزول والصعود لكل ماله قابلية الوجود العینی و الظهور الخارجی بـائـنـکـاحـات الاربـع: الروحانی والطبیعی المـلـکـوتی والعنصری السفلی و الجمعی الاحدی بحيث يظهر بهذا الظهور لنفسه وغيره ویترب علیه الاثار المرغوبة منه علی مراتب الاشياء فی الوجود ودرجاتها فی البروز والظهور . كما قيل :

پرتو حسن او چو پیدا شد      عالم اندر نفس هویدا شد  
وام کرد از جمال او نظری      حسن رویش بدید و شیدا شد

والی هذا الظهور والکمال المسطور اشارة المنصور بقوله :

ایکه در ظاهر مظاهر آشکارا کرده	سر پنهان هویت را هویدا کرده
تا بود در واحدیت مرا حد را فتح باب	از تجلی اولی مفتاح اسما کرده
تا هویدا از الف گردد حروف عالیات	خود الف را از تجلی دوم ، «با» کرده
در مجالی جلوه داده آفتاب ذات را	زو همه ذرات ذریات پیدا کرده
انصداع جمع و شعب و صدع برهم بسته ای	تا چنان ظاهر شود گنجی که اخفا کرده
اولا از فیض اقدس قابلیات وجود	داده ای و از فیض مقدس بذل آلا کرده
تا نباشد جز تو عشمودی چو واحد در عدد	مرا حد را ساری اندر کل اشیا کرده
در میان ظاهر و باطن فکندی وصلتی	نام ایشان ظاهراً مجنون و لایلا کرده
عشق را از سر منظوری وجه ناظری	گاه وامق خوانده نامش گاه عذرا کرده

وهذا الكتاب الجمعی الالهی والخطاب المحکم المبرم الذی لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها ساکلة سابقتهما فی الکلیة والاحاطة والتمامیة والاصالة ویرعب عنه بالکتاب التکوینی نظرا الی حصوله بکلمة کن الوجودیة التکوینیة الی الی اول کلمة شق اسماع امکانات بمقتضی قوله تعالی انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له **کن** فیکون بل هو نفس تلك الکلمة النوریة الوجودیة والنفس الرحمانی الذی هو بازاء النفس الانسانی وبانبساطه و سریانه فی مقارع الکلمات الوجودیة و مخارج حروف النشآت الخلقیة و الامریة الی الی بازاء الحروف الثمانیة والعشرین من حروف التهجی و منازل القمر

او بعدد حروف الحمد لله رب العالمین يظهر الحقایق الامکانیة والشؤون الالهیة والمکنونات  
الاسمائیة ، كما قيل :

تعالی الله قدیمی کو بیکنم  
جهان خلق و امر اینجایکی شد  
و قبل ایضاً :

چون درخشید آفتاب رحمت رحمانیت  
مطلعش از قبه عرش معلای کرده ای  
روز آخر گشته و مارا شبستان تیره بود

ناکهان عالم پراز خورشید رخشا کرده ای

و قدیمی بالکتاب التکوینی مایقابل التدوینی مطلقاً ای مالیس بین الدفتین  
فی شمل مرتبتی الاحدیة والواحدیة ، وقد يطلق علی مایقابل الابداعی و یجعل وسطاً  
بینه و بین التدوینی التشریعی فلا یشمل الاعالم المواد دار الحركات وهذا الكتاب المستطاب  
وانکان من حیث اصله و حقیقته احدیة الذات فردانی النعت و الوصف بمقتضی قوله  
وما امرنا الا واحدة الا انه لکونه رفیع الدرجات ذا العرش المجید فعلاً لما یرید  
مشملاً علی مراتب کثیرة و ظهورات متفننه کلها کتب ربوبیة و صحائف الهیة ، هی من  
حیث جزئیاتہا و فروعہا خارجة عن الحد والعد والحصر والضبط كما قال تقدست اسمائه:  
قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی (الایه)  
بل جمیع ذرات العالم تصنیف الله و کتاب ذاته و مجالی آیاتہ کما قيل :

بنزد آنکه جاننش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهر چون حروف است

مراتب جملہ آیات و وقوف است

زوی هر عالمی چون سوره خاص یکی چون فاتحه و ان دیگر اخلاص

ایضاً

برك درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقی دفترست معرفت کردگار

لكنها من حيث كلياتها و اصولها تنقسم الى كتب كلية و صحائف  
 اصلية منها تقسيمها الى الافاقى و الانفسى اخذاً عن قوله تعالى سنريهم آياتنا  
 فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقد يسمى الاول بالفرقانى  
 التفصيلى نظراً الى تفصيل آياته وتعدد زبره و بيناته والثانى بالقرآنى الاجمالى من جهة  
 احدية جهاته وبساطة ذاته وجمعية وجوده وكمالاته كما اشار اليه كتاب الله الاكبر وسره  
 المضمحل المستتر ختم الاولياء وسيد الاصفياء بقوله عليه السلام :

اتزعم انك جرم صغير      وفيك انطوى العالم الاكبر  
 وانت الكتاب المبين الذى      باحرفه يظهر المضمحل

ووجه تسمية الثانى بالانفسى ظاهر لانها نسبة الى كتائب النفوس و صحائف  
 الارواح التى كل واحدة منها لكونها بسيطة الحقيقة هى كل الاشياء التى دونها . وتمامها  
 كتاب جامع ربانى وكلام تام الهى قرآنى ، واما تسمية الاول بالافاقى فمن جهة ان  
 كل واحدة من الصحائف الوجودية والعوالم النزولية والصعودية والنشأت الطولية و  
 والعرضية التى تشمل عليها تلك الصحيفة النورية الكلية الالهية بل كل ذرة من ذرات  
 وجودها؛ افق من آفاق مطالع شمس هوية الحق تعالى و طوابع كوكب درى الوجود  
 المطلق ومشرق من مشارق سبحات وجه رب الفلق و يحصل من مد سیر نور نيرها فى  
 قوسى النزول والصعود من افق وجودات تلك العوالم ومدار هوياتها ايام وشهور ربوبية  
 وسنون واعوام الهية كلها مجالى آيات الله ومنصات انوار ذاته ومظاهر اسمائه وصفاته  
 كما قيل :

جهان را سر بر سر آئينه اى دان      بهر يك ذره اى صد مهر تابان  
 اگر يك قطره را دل بر شكافى      برون آيد از آن صد بحر صافى  
 بهر جزوى زخاك اربنگرى راست      هزاران آدم اندر وى هویداست  
 باعضا پشه اى هم چند پيل است      در اسما قطره اى مانند نيل است  
 درون خبه اى صد خرمن آمد      جهانى در دل يك اروزن آمد  
 به پر پشه اى در خاى جنانى      درون نقطه چشم آسمانى

بدان خوردي كه آمد حبه دل خداوند دو عالم راست منزل  
 نم ان كل واحد من هذين الكتابين مشتمل على كتب اخرى اصلية كلية وينقسم  
 الى اقسام عديدة اولية مثل ان الكتاب الافاقى مشتمل :

على الكتاب الجبروتى الععلى الالهى المسمى بام الكتاب وفصل الخطاب وهو  
 العقل الاول والممكن الاشرف الاقرب بل جملة العقول الكلية التى كلها نور واحد و  
 شىء فارد وتسمى طوليئاتها بالجبروت الاعلى والقضاء الاجمالى الوجودى وعرضياتها  
 بالجبروت الاسفل والقضاء التفصيلى نظراً الى انها لبساطة حقايقها و سزاجة هو ياتها  
 واحدية ذاتها مشتملة على جميع الاحرف البسيطة الوجودية والكلمات التامات الالهية  
 وكمالات الحقايق الامكانية بنحو الجمع والوحدة والرتق والاجمال ويسمى ذلك المجلى  
 الانم والمشهد الرفع الاكرم بالقلم الاعلى وكتاب الختم والقضاء من جهه فعاليتها و  
 وساطته فى افاضة كمالات مادونه وتسطيعه ما انتقش فى كتاب وجوده وصحيفة ذاته  
 من النقوش الالهية والارقام الربوبية بنحو البساطة والاجمال والابرار فى النفوس الكلية  
 والالواح الملكوتية والصحائف الوجودية بنحو التفصيل والاحكام كما اشار اليه العطار قدس  
 بلسان الرمز بقوله:

ابتدای کار سیمرغ عجب	جلوه گر بگذشت بر چین نیمه شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پرشور شد هـ-ر کشوری
هر کسی نقشی از آن بر بر گرفت	هر که دید آن نقش شوری بر گرفت
گر نکشتی نقش بر او عیان	این همه غوغا نبودی در جهان
اینهمه آثار صنع از فر اوست	جمله نقشی از نقوش پر اوست

و على الكتاب الملكوتى الاعلاى النفسى وهى نفس الفلك الاقصى بل جملة  
 النفوس الناطقة الكلية التى لافلاك السماء ويسمى ذلك الكتاب المحكم المتين بالكتاب  
 المين والموح المحفوظ والقدر المصون والسر الممكنون وام الكتاب التفصيلى نظراً  
 الى تفصيل حروفه وتبين آياته ووقوفه، ومصونيتها عن التغير والتبديل والمحو والاثبات  
 كما قيل :

نفس حوت بالذات علم العالم  
 صور الوجود جميعها منقوشة  
 هي لوحنا المحفوظ يا ابن الادم  
 في قابليتها بغير تكاتم  
 ظهرت لها الاشياء فيها عندها  
 و بدت لها مستخفيات العالم  
 مشنوى :

لوح محفوظ است اورا بيشوا  
 الى هذين الكتابين اشير في قوله عز اسمه : ن والقلم وما يسطرون وما انت  
 بنعمة ربك بمجنون

وعلى الكتاب الملكوتي النفسى الخيالى و هي النفس المنطبعة الفلكية و يسمى  
 بلوح القدر الذى ينتقش فيه ما تقدم و ما تأخر و بلوح المحو والاثبات و كتاب المحو  
 والاثبات المشار اليه بقوله تقدست اسماءه يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب  
 نظراً الى تقدر كلماته و تكثر جهاته و تبدل سوره وآياته و من هنا قد يعبر عنه بلوح  
 التردد والبداء لان ظهور الحق بهاتين الصفتين و امثالهما انما يكون في هذا المجلى  
 العلمى دون ما سبقه من الالواح الشريفة النورية .

وعلى الكتاب المسطور فى رق منشور وهو الهبولى الاولى وذرة الهباء او جملة  
 نشأة الطبيعة ودار الدور و التغير والفناء المشار اليه بقوله تقدس و تعالى و الطور  
 و كتاب مسطور فى رق منشور و يسمى بسجل الكون من جهة اشتماله على الحروف  
 العالمات النازلة فى السطور السفلات... والكتاب الانفسى ينقسم الى العلى و السجى و اخذاً  
 عن قوله عز شأنه كلا ان كتاب الابرار لفى عاين و ما ادريك ما عليون كتاب  
 مرقوم يشهده المقربون كلا ان كتاب الفجار لفى سجين و ما ادريك ما سجين  
 كتاب مرقوم و الاول منقسم الى اعلى علمين وهو كتاب المحمدين المصطفويين (١)  
 الا عليين المرتقين من حضيض عالم الادنى الى ذروة حضرة الاحدية و مقام قاب قوسين  
 او ادنى و المتصلين بجناب الحق و الرفيق الاعلى فكتاب هؤلاء القديسين هو ذات الحق  
 جل شاناه و تعالى من جهة بلوغهم الى غاية مقام الفناء و الفناء عن الفناء و نهاية مقام البقاء بعد  
 الفناء ، و كون الحق تعالى رب من قتله

## مثنوی :

شاه جان مر جسم را ویران کند      بعد ویرایش آبادان کند  
والی علیین و هو کتاب الابرار المقربین و الاخبار المکرمین المرتقین من حنیض  
عالم الخلق الی اوج عالم الامر و السناء و فسر العلون بالسماء السابعة اشارة الی ان کتاب  
اعمال هولاء الذی هو عبارة عن نفوسهم الكاملة المطمئنة یصعد بالحركة الجوهرية  
و التحول الذاتی الی ملکوت السماء و عالم الجبروت الاعلی. و السماء السابعة اما کتابة  
عن رب النوع الانسانی الذی هو مشوق هذه السماء عند بعض العرفاء او عن الروح الاعظم  
و القلم الاعلی الذی هو بمنزلة البطن السابع للانسان الکبیر ای مقام الخفی و الاخفی.  
و السجین من السجن بمعنی الحبس و السجینی نسبة الیه و قيل ان السجین صخرة  
تحت الارض السابعة و فسر بديوان اعمال الکفرة الفسقة من الجن و الانس و هو کتاب  
اصحاب الشمال و النفوس المنتکسة الرؤس الی سجن الطبيعة و نشأة المادة و دار التغير  
و الحركة و الهابط الی الهولی الاوای و ارض السفلی، و فی التعبير عنه بالصخرة المذكورة  
ایماء الی ان کتاب هولاء الکفرة الفجرة الذی هو نفوسهم الامارة بالسوء لا يتصل بالملاء  
الاعلی ولا یصعد الی ملکوت السماء بل ينزل الی الطبقة السابعة السافلة من جهیم الطبيعة  
و عالم الناسوت و باطن نشأة الدنيا

## مثنوی :

کافران چون جنس سجين آمدند      سجين دنيا را خوش آئين آمدند  
انبياء چون جنس عليين بدند      سوى عليين بجان و دل شدند  
آنکه او بوده است امه هاويه      هاويه آمد مر او را زاويه  
وين نفس جانهای ما را همچنان      اندک اندک دزد داز حبس جهان  
فاليه یصعد اطياب الکلم صاعداً منا الی حيث علم و النسخة الجامعة لجمع تلك  
الکتب الاصلية الا لهیه کتاب جمع الجمع القرآنی الانسانی المسمى بالامام المبین و  
الکتاب المبین اخذاً عن قوله تعالى و کلشئ احصيناه فی امام مبین و قوله عز  
اسمه و لارطب و لایابس الا فی کتاب مبین من جهة انه بوحدته الوجودية و بساطته



الحقيقية مشتمل على جميع ايات تلك الكتب و وقوفها و جامع لسورها و كلماتها و حروفها بنحو البساطة و السزاجة و الجمع والوحدة لكونه صورة نقطة الاحدية البسيطة الوجودية الالهية التى هى اصل جميع النقاط والحروف الوجودية ومبدئها و تمامها و لذلك قال عليه السلام : انا نقطة تحت باء بسم الله اشارة الى كونه الحق المخلوق به و صورة ذات الحق تعالى المتجلية فى عوالم الامكان والنازلة فى خطائم (١) الاكوان فالنقطة كناية عن الذات و الباء عن ظهورها بالاسماء والصفات و كونها تحت الباء عن انخفاضها و نزولها عن سماء الوحدة و الاطلاق الى عالم الامكان و ارض التعينات و دار الكثرة و الماهيات ثم ارتقاها الى اعلى درجات جنة الذات والصفات ليكون خليفته فى جميع النشآت و ارض الماهيات و سماء الوجودات كما قيل :

فلو كنت لى من نقطة الباء خفضة      رفعت الى ما لم تنله بحيلة  
فلم تهونى ما لم تكن فى فا نيا      و لم تفن ما لم تجتل فيك صورتى  
و لاجل تلك الجامعية و انطواء ما فى سماوات الصحائف الوجودية يمين تلك  
الصحيفة النورية والنسخة الجامعة الالهية يكون كل اية توجد فيهذه الا لواح والصحائف  
تكون بعينها موجودة فيهذه النسخة الجامعة مثل انها من جهة جمعها وتعلقها للمعقولات  
مرآت يترامى فيها حقايق الاشياء ومن جهة فرقها و بدنها يوجد فيها نظائر ما فى عالم  
الناسوت و اطباق السماء كما توضح ذلك ؛ الايات التى انشدها بعض اخوان الصفا و خلان  
الوفا ( ٢ ) بقوله :

الا اى زاده اركان الاى زاده كردون  
بمعنى حكمتى بشنو طرازش حجت و برهان  
هر آنچيزى كه موجود است در آفاق هستى را  
در نفس مثل او بنهاده ايزد سربسر بر خوان

( ١ ) او حظائر

( ٢ ) و هو المنصور المنصور بالله الناصر

قضا فعل است در قدرت قدر منطق با هر حق  
 خرد عرش است در حکمت معانی وحی و کرسی جان  
 وجودت لوح محفوظ و حمل در وی بود گوشت  
 دو دستت باز جوزا دان چنانچه نور شد دندان  
 زبانت تیر و برجیست جگر باشد در این اعضا  
 بیپلوی چیت بنگر که شد مهتاب را دوران  
 دو پستان آمده سرطان و سینه شیر و روشن دل  
 دگر عقرب شمار و خوشه روده ناف را میزان  
 بجای سیصد و شصت روز باشد سیصد و شصت رک  
 مدارج دان که در پرگار اعضا میکنند دوران  
 عدم خوابست و بیداریست نزد عارفان هستی  
 ارم دان خاطر دانا و دوزخ سینه نادان  
 دهانت مشتری گردون گوشت مغرب و عالم  
 سخن خورشید و حیوان صورت و ریحان نفس روبان  
 چه آید از نفس بیرون حدیثی که ز دل آغازد  
 گذر بر هفت گردون سرت دارد در این دوران  
 تو هم ، باز عزرائیل و فہمت هست میکائیل  
 چو اسرافیل شد منطق خرد جبریل بر طیران  
 همیشه خازن عقاست نفس حافظه با تو  
 بود اماره شیطان کز معاصی میدهد فرمان  
 چو نفس مطمئنة ناهیات و ملہمہ جاسوس  
 نشان مقبل و مدبر زلوا مہ است جاویدان

وقال آخر

کر دیده دیده بر کشائی در خود همه را بر رخ نمائی

دانی که چو بینی از چپ و راست  
از غفلت خویش در گمانی  
کین هیجده هزار عالم آنجاست  
گر طالب حق شوی بدانی  
مثنوی:

جمله عالم چون تن و انسان دل است

هر دو عالم جسم و جانش آدم است  
هر چه میخواهی ز انسان حاصل است  
هست انسان مرکز دور جهان  
ز آنکه آدم اصل جمله عالم است  
هر دو عالم گشته است اجزای تو  
هست با انسان مدار آسمان  
لامکان اندر مکان کرده مکان  
برتر از کون و مکان مأوای تو  
صد هزاران بحر در قطره نهان  
بی نشان گشته مقید در نشان  
این ابد عین ازل آمد یقین  
ذره ای گشته جهان اندر جهان  
ولا جل تطابق النسختين و توافق النشأتين يكون بطون ذلك الكتاب القرآنی  
بعدد بطون ذلك الكتاب الفرقانی التي هی سبعة ابطن اوسبعون بطن  
مثنوی:

حرف قرآن را بدان که ظاهر است  
زیر آن باطن یکی باطن دیگر  
زیر آن باطن یکی بطن سوم  
زیر آن باطن یکی بطن چهارم  
همچنین تاهفت بطن ای بوالکرم  
زیر ظاهر باطنی هم قاهر است  
خیره گردد اندر او فکر و نظر  
که در او گردد خردها جمله کم  
جز خدای بی نظیر و بی ندید  
میشمر تو زین حدیث معصم  
مثل ان لطيفة طبع الحضرة الانسانية الكمالية نظير الكتاب المسطور في رق منشور  
و لطيفة نفسها نظير كتاب القدر و لوح المحو و الاثبات و لطيفة قلبها نظير اللوح المحفوظ  
و الكتاب المبين و لطيفة عقلها و روحها نظير الكتاب الجبروتي و القلم الاعلى و حضرة  
الفصل والقضاء و لطيفة سرها نظير الكتاب اللاهوتي و حضرة الواحدية والبرزخية  
الكبرى، و لطيفتها الخفية نظير حضرة الاحدية الذاتية و كتاب الهاهوني ومقام او ادنى

ولطيفتها الاخفائية نظير غيب الغيوب والغيب المغيب الاخفى

مثنوى :

عقلهاى خلق عكس عقل او      عقل او مشكست و عقل خلق بو  
عقل كل ونفس كل مرد خداست      عرش و كرسى رامدان كزوى جداست  
مظهر حق است ذات پاك او      زو بجو حق را و از ديگر مجو  
ولذلك من تلى آيات ذلك الكتاب الذى لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه المشار اليه فى قوله  
تعالى شأنه ذاك الكتاب لا ريب فيه و نظر فى كلمات هذه الصحيفة الالهية والكتاب  
الناطق عن الحق بالحق المذكور فى قوله تقدست اسماءه هذا كتابنا ينطق بالحق؛  
فكمن تلى آيات جميع الكتب الالهية والصحائف الربانية ومن هنا يظهر سر ماورد من  
قراءة امام العالمين (وقطب الموحدين وخاتم الاولياء القديسين امير المؤمنين عليه السلام)  
جميع القرآن فى زمان قليل يقرب الان واللا زمان لانه عليه الصلوة و السلام كان  
يقرئه من كتاب نفسه المقدسة الكلية وصحيفة وجوده البسيط المبسوط الاحدى الحاضر  
لذاته بذاته فذلك القراءة اماقراءة معنوية من جهة علمه الحضورى التام الانكشافى الذى  
هو صورة العلم الاحدى الجمعى الالهى واستشرافه عليه السلام على معانى القرآن و  
حقيقته التى لا يمكن لغير الله او من اختصه لنفسه وجعله عيبة علمه دفعة واحدة دهرية  
ملكوتية، واماقراءة ظاهرية من جهة سراية حكم جمعه الى فرقه و ظهور نرر روحه  
(ع) فى جسده و انطواء عالم الزمان و المكان و دار الحركة و التغير بيمينه فجسده  
المطهر الاطر صار عين الروح الاعظم الاكبر و روحه المقدس الاقدس صار نفس الله القائمة  
بالسنن وسره المضمرة المستتر كما قيل:

نقلت زجاجات اتتنا فرغا      حتى اذا ملئت بصرف الراح  
خفت وكادت تستطير بما حوت      ان الجسوم تخف بالارواح  
وقال آخر :

رق الزجاج ورق الخمر      فتشا كلا و تشابه الامر  
فكانما خم-ر ولا قدح      و كانما قدح ولا خم-ر

## مشنوی

از وجود خود چو نی گشتم تهی نیست از غیر خدایم آگهی  
فهمذه القراءة فی عین کونها فی نشأة الطبيعة وموطن الامکان خارجة عن حکم عالم  
الزمان والمكان ...

فإذا عرفت هذا ظهر لك ان عدد الكتب الكلية الالهية بعدد حضرات الخمس أو الست  
أو بعدد السبع المثاني الاسماءية وار الحضرة الانسانية الكمالية سادسها أو سابعها و  
جامعة لكلماتها واحرفها كما اومى اليه قوله تقدست اسماءه و ما من نجوى ثلثة  
الا و هو رابعهم ولا خمسة الا وهو سادسهم (۱) و قال تعالى ايضاً مشيراً اليه  
واتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم وقيل عن لسانها :

اما القرآن و السبع المثاني وروح الروح لاروح الاواني  
فوأدى عند مشهـ ودى مقیم يشاهده و عند كم لسانی  
وهذه الصحيفة الالهية وان كانت بحسب الصورة والظهور الفرقى الخلقى اخيرة  
مراتب الكتب الوجودية الا انها بحسب المعنى والحقيقة والظهور الجمعى الامرى مقدمة  
عليها بل هى اصلها وتمامها كما قيل :

در آخر گشت پیدا نقش آدم طفیل ذات او شد هر دو عالم  
نه آخر؟ علت غائی در آخر همی گردد بذات خویش ظاهر؟  
و قال آخر :

گفتا بصورت ارچه ز اولاد آدم از وی بمرتبه، ز همه حال برترم  
چون نگریم در آینه عکس جمال خویش گردد همه جهان بحقیقت مصورم  
خورشید آسمان ظهورم عجب مدار ذرات کائنات اگر گشت مظهرم  
ارواح قدس چیست؟ نمودار معنیم اشباح انس چیست؟ نگهدار پیـ نکریم  
بحر محیط رشحه از فیض فائضم نور بسیط لمعه از نور زاهرم

(۱) و ذلك بناء على رجوع ضمير «هو» الى الانسان الكامل كلما ارجعه اليه

از عرش تا بفرش همه ذره ای بود در نور آفتاب ضمیر منور  
والفرق بین الكتاب والكلام على ماذهب اليه بعض الكرام الفخام هو ان الكتاب  
من عالم الفرق والخلق والكلام من عالم الجمع والامر و على هذا التنزيل يكون  
اطلاق الكتاب على العوالم الالهية والالواح الامرية بلحاظ المهية او بملاحظة مشاكل  
به جهة الخلق والامكان من الكثرة والتعين والاثنية ولو في نظر العقل واعتباره على  
ما ذهب اليه بعض القديسين من ابناء روح القدس ومتدرسى مدرس عالم الامر والتقديس  
او من جهتي النسبة الى الفاعل والقابل . فبالاولى يسمى بالكلام و بالثانية بالكتاب  
و ذهب بعضهم الى ان الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل والجمع والفرق .

واذا تلئت عليك هذه الايات وعرفت هذه الدقائق والنكات فاعلم انه يمكن ان  
يكون مراده (قده) من الكتاب في قوله وقارن الكتاب الفخ حضرتي الاحدية و  
الواحدية وموطنى العلم الاجمالى القضائى والتفصيلى القدرى فيكون المراد من المقارنة  
حينئذ مقارنة الظاهر والمظهر والعاكس والعكس بجمل الروح وقلب الكتاب الكامل الانسانى  
مظهراً تاماً لتينك الحضرتين و مجلى الشرفين وفائزاً بالחסنتين وصيرورته مرآة تامة  
لاسمائه وصفاته وقابلة لحمل اماناته وابانة آياته ليصير خليفة لذاته الواجبة من  
جميع جهاته .

مثنوى :

بس خليفه ساخت صاحب سينه تا بود شاهيش را آيينه  
بس صفای بى حدودش داد او و آنکه از ظلمت ضدش بنهاد او  
فيكون كلامه هذا اشارة الى كونه برزخ البرازخ الكبرى وصاحب مقام قاب  
قوسين او ادنى ، ويمكن ان يكون المراد به الكتاب الافاقى على مراتبه من الجبروتى  
العقلى والملكوتى النفسى والناسوتى القدرى فيكون المراد من المقارنة ما هو من قبيل  
مقارنة الفرع والاصل والريقة والحقيقة والفيثى والشئى بجمل الانسان الكبير ظل ذاك  
الكتاب الاكبر الذى هو ظل الله الممدود ووجهه الباقي بعد فناء كل شئ .

مثنوى :

عقل سایه حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب؟

و من جهة سريان نوره فى جميع الاشياء بحكم : رحمتى وسعت كل شىء و  
انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الارواح وكون روحه الذى هو روح الارواح  
بل روح الله بحكم وفتحت فيه من روحى ؛ مفتاح مفاتيح الغيب الاسماء واسطة  
لايجاد الاشياء .

مثنوى :

خلعتش داد وهزاران عزفرد	از عدم چون عقل زيبا رونمود
رفعت افزود و هزاران نام داد	عقل چون از عالم غيبى گشاد
آنكه «نبود هيچ اومحتاج كس»	كمترين زان نامهاى خوش نفس

او المقارنة كناية عن الانطواء والاندماج بجعل سموات عالم الارواح و اراضى  
عالم الاشباح مطويات يمين ذلك الميزان الكامل والخطاب الفاصل .

مثنوى :

کرد بر تو لوح علم کل پدید	بهر آن لطفی که حقت برگزید
دائماً با حق مکلم آمـدی	تو ملایک را معلم آمـدی
توحیات جان و روحی بابدن	هم سفیر انبیا خواهی بدن

وعلى تقدير ارادة الكتاب الالهى او الافاقى يكون المراد من الميزان الانسان  
الكامل كما صرح به (قده)

ويمكن ان يكون المراد عليه هذا التقدير المنطق ايضا بناء على ما اشرنا اليه من سريان  
النطق و الحيات الالهى فى كل شىء . وان تعليم البيان يعم جميع الاشياء و ان الكل  
احياء عند ربهم يرزقون وفى دقايق صنعه يتدبرون وفى حقايق آيات قدرته و سمات  
جلاله وجماله وشواهد صفاته ودلائل ذاته يتفكرون وان منطقهم ذاتى وميزانهم فطرى  
حاصل لهم بتعليم الله والهامة وهدايته وارشاده ويمكن حينئذ ان يراد من الميزان العقل  
الجامع للعالم والعمل اى الواجد لاعلى مراتب العقل النظرى انذى هو العقل بالمستفاد  
و ارفع درجات العقل العملى الذى هو الفناء التام فى الله تعالى والبقاء به وهو الذى قيل فيه (١):

كاد يوشك ان تحل عبادته بعد الله تبارك و تعالى وكذا ارادته من الكتاب  
 بجعل المراد من الميزان الانسان الكامل باعتبار مجموع جهة جمعه وفرقه اوجهة فرقه  
 فقط ، والمراد من العقل الجامع جهة جمعه، ويجعل المراد من المقارنة الاعطاء او ما هو  
 من قبيل مقارنة الشيء مع اشرف اجزائه او مع صورته وفعليته او المراد بها المقارنة بنحو  
 الاتحاد والاتصال نظراً الى التركيب الاتحادي بين جهة فرق الكتاب الجامع الانساني  
 وجمعه وظهره وبطنه ، ويمكن ان يكون المراد من الكتاب الكتاب الانفسى وعليه يمكن  
 ان يكون المراد من الميزان العقل الجامع للعلم والعمل او المنطق بالتقريب الذى  
 ذكرناه والمراد من المقارنة ايضاً ما اشير اليه، وظهر من هذا ان قوله (قده) او العقل الجامع  
 للعلم والعمل عطف على قوله الانسان الكامل وكذا قوله او المنطق وانه  
 يمكن ان يجعل الاول عطفاً على قوله الكتاب التكويني على تاويل او تمجيد فتدبر  
 قوله قده او المعنى قارن فى الكتاب التدوينى الخ

ص ١

لما كانت مراتب الوجودات الاربعة التى لكل شىء مرائى متعاكسة ومجالى  
 متطابقة فالمقارنة فى الكتاب التدوينى الذى هو تبيان كل شىء بين الكتاب والميزان  
 تكون صورة المقارنة بينهما فى جميع المواطن والمقامات بالمعنى الذى اشير اليه ودليلاً  
 عليها ولذلك جعل (قده) ذلك احد المعانى المقصودة من المقارنة تايداً لما سبق ذكره  
 والمراد من الكتاب فى الاية الشريفة يمكن ان يكون التكويني الافاقي او التكويني الانفسى  
 او الذاتى الالهى ومن الميزان المعانى التى اشير اليها سابقاً، فعلى الاول يكون المعنى  
 ولقد ارسلنا رسلنا العقلية والنفسية والملائكة الامرية والخلقية وانزلنا معهم الكتاب  
 والميزان من حضرة العلم الى عالم العين او من الغيب الى الشهادة اى جعلنا الكتاب  
 الافاقي والعدل الالهى او العقل الكامل الميزانى مطوياً يمينهم اظاهراً فى وجودهم  
 او جعلناهم واسطة لايجاده واظهاره فيكون المراد من المعية المقارنة بالمعنى الذى  
 اشير اليه .

مشنوى :

مر ملك را جذب كرده از فلک

انبيا چون جنس روحند وملك



و على الثانى يكون المراد من الكتاب الانفسى اكمل افراده وهو الحقيقة  
المحمدية و العلوية اى ارسلنا رسلنا و انزلنا معهم صورة ذاتنا و المبجلى الائم الاكمل  
لاسمائنا و صفاتنا اى الحقيقة المحمدية البيضاء و العلوية العليا من مقام قاب قوسين  
او ادنى الى دار السفلى و نشأة الدنيا و اعطيناهما الخلافة الكبرى ليكون لهما على  
جميعهم السيدودة العظمى فيكون في هذا اشارة الى كونهما عليهما الاف النحية و الصلوة  
مركز دائرة النبوة و الولاية و قطب رحاها و كون جميع الانبياء و الاولياء اشعة تلك  
الدائرة يحومون حومها و يدورون حولها و لذلك قال عليه السلام آدم و من دونه تحت لوائى  
و قالوا عليهم السلام نحن الآخرون السابقون

مشنوى :

مصطفى زين گفت کادم و انبياء	خلف من باشند در زیر لـوا
بهر آن فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الآخرون السابقون
گر بصورت من ز آدم زاده ام	من بمعنى جد جد افتاده ام
کز برای من شدش سجده مملک	وز پی من رفت بر هفتم فلـک
پس ز من زائید در معنی پدر	پس ز میوه زاد در معنی شجر
اول فکر آخر آمد در عمل	خاصه فکری کبود وصف ازل

و يظهر مما ذكرنا معنى الايه على تقدير ارادة المعنى الثالث من الكتاب، و  
يمكن ان يكون المراد من الكتاب الكتاب التدوينى و من الميزان المنطق فيكون فيه  
اشارة الى جلاله شأن علم المنطق و الميزان حيث صار قريناً مع الكتاب، و نبالة قدر  
الانسان حيث انه جعل الله تعالى لفكره ميزاناً يعصمه عن الخطاء و يصونه عن الزل  
فى سقطات الجنان بل جعله نفس ذلك الميزان نظراً الى اتحاد العاقل بالمعقول و العالم  
بالمعلوم و في هذا اشارة ايضاً الى ان اصل المنطق من ام الكتاب، الاكبر و حضرة العلم  
الجمعى الالهى الظاهرة فيها صورة ما تقدم و ما تأخر و يمكن ان يكون اشارة الى  
ان انزال المنطق لارتقاء الانسان الى اعلى عليين بعد رده الى اسفل السافلين من جهة  
انه باستعماله و رعايته يتجلى بالصور القدسية و الافكار الصحيحة فيتصل بالانوار الجبروتية

و الحقائق اللاهوتية و يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني:

ص ٩

قوله (قده) و بالجملة فيه براءة استهلال الخ

اى بالنسبة الى الفن والكتاب والضمير راجع الى البيت و وجه تحقق البراءة و الاستهلال فى المصرعين ظاهر حيث ان البيان و الكتاب و الميزان و المقارنة بينهما بأى معنى فسرت لها ارتباط كامل بمطالب الحكمة و المنطق الذى هو آلة لها و ما به ينظر اليها بل هو منها عند اهل التحقيق و اذا حصلت البراءة بالنسبة اليها تحصل بالنسبة اليه ايضاً و بالعكس : فان البحث فى الحكمة عن احوال حقائق الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولا شك فى ان البحث عن العقل الجامع بين العلم و العمل و الانسان الكامل و كتابى الافاق و الانفس ؛ جل مباحثها و اشرف مطالبها بعد البحث عن الحق تعالى و اسمائه وصفاته الذى هو اهم المباحث و اشرف المطالب و غاية المقاصد و المآرب . بل البحث عنها راجع الى البحث و عن اسمائه تعالى شأنه فان العقل الجامع و الانسان الكامل من اكبر آياته و اسمائه تعالى التى كلها كبيرة و من اتم كلماته التى كلها تامة بل جميع ما فى الكتابين من مراتب اسمائه و كلماته تعالى شأنه عند ارباب المعرفة كما مر سابقاً و من هنا جعل بعضهم موضوع الحكمة ذات البارى من جهة ان الكل من اسمائه و شئونه مع ان فى خصوص البيان و الميزان ببعض معانيهما ارتباطاً كاملاً بمطالب المنطق بخصوصه .

ص ٩

قوله (قده) لفكرنا الخ

سيجى؟ تحقيق معنى الفكر عن قريب ، و في هذا البيت و سائر ابيات الخطبة التى بعده؛ براءة استهلال ايضاً مثل ما فى لفظي الفكر و الانتاج و غيرهما ما هو مذكور فى سائر الايات كما اشار اليه بقوله : كقولنا بدايها قد انتجا و غيره الخ و في هذا الكلام ايضاً اشارة الى نكات شريفة و امور بدیعة : منها ان الافكار معدت لحصول النتائج و المفيض للصور العقلية على النفوس الفاضلة القدسية انما هو المبدأ الفياض او وجهه من وجوهه الامرية الباقية بعد فناء كل شى كما هو مذهب الحكماء : اما بنحو الرشح عليها من العقل الفعال ، او على سبيل الاتحاد به ، او على سبيل الاشراق عليها

منه ثم انعطافه منها اليه ، او بنحو الاتصال والمشاهدة واما على سبيل الفناء في القدسي و البقاء به كما سيجي شرحه وتفصيله و انه ليس الانتاج على سبيل جرى المادة كما يقول به الاشعري و لا على سبيل التوليد كما يقول به المعتزلي . ومنها ان العلوم الوهية و الكسبية و الصنائع النظرية و العملية كلها بافاضة الحق تعالى و اجادته و الامر كله بيده . ومنها ان افكارنا البديعة وعلو منا العجيبة الصائبة غير مأخوذة ميتاً عن ميت بل كلها مأخوذة عن الحي الذي لا يموت بالوجه الخاص الذي له تعالى مع كل موجود . ومنها ان قواطن عوالم الوجود و نشات الكون و سواكن صفحتي الافاق و الانفس كلها عقلاء ناطقون بامر الله ، متفكرون في جلاله و جماله بناء على ما حققناه من عدم اختصاص تعليم البيان بالانسان فان وحدة السياق و اتفاق اهل الازراق يقتضي عدم اختصاص التفكير به ايضا . ومنها كون افكارنا و عقولنا غير مشوبة بالوهم من حيث انتسابها اليه تعالى بل منورة بنور الله . ومنها ان افكارنا مظهر لبدائع صنع الله و غرائب خلقه و لسر من عرف نفسه عرف ربه و سر كونه تعالى كل يوم بل كل آن في شأن الى غير ذلك من الاسرار التي يضيق عنها نطاق الافكار .

ص ١

قوله (قده) اي صيره مسوسا الخ

المس الرحمانى عند اهل الذوق عبارة عن اسفار تجليات الصفات و طلوع شمس الذات الموجبة لانتقال السالك من مقام الكون و البون الى حضرة الصون و العون و من مقام الغربة و الانفصال الى كمال القرب و الوصال بكشف سبجات الجلال و الانمار في انوار الجمال و الفناء في ذات الله المتعال .

و المس الشيطاني ما يعرض بسببه نوع من الجنون الحيواني وهو عبارة عن عدم حصول موجبات البعد عن الجناب الالهى و الحرمان من النعيم الابدى و في تعبيره (قده) بذلك اشارة الى ان العلم خارج عن المقولات بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء ، و نحو من الوجود و ان التعقل ليس بارتسام صور المعقولات في النفس كما يقول به الطائفة المشائية ولا بحصول اضافة ما بين العاقل و المعقول كما يقول به امام الفرقة المشككية . بل انما يكون بارتحال النفس الناطقة القدسية من الاسفل الادنى

و النشأة الفانية الاولى الى العالم الارفع الاعلى و النشأة الباقية الاخرى و اتصالها  
بعالم الجبروت ومشاهدة ارباب الانواع . وخبایا اللاهوت

مثنوی .

مأمده؛ عقل است . نی نان و شوا نور عقلست ای پسر! جان را غدا  
پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بود در آب جوش  
او باتحاد العقل بالمعقول و رجوع الفروع الى الاصول .

مثنوی .

کانبجمال دل جمال باقیست دو لبش از آب حیوان ساقیست  
خود هم او آب و هم اوساقی و مست هر سه یک شد چون طلسم نوشکست  
و له ایضاً .

ای برادر تو همین اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای  
او بالاتحاد بالعقل بالفعل الذی هومن اعظم سبحات وجه الله المتعال

شبهت‌ری

بود فکر نک- و را شرط تجرید پس آنکه امعه‌ای از برق تأیید  
او بالاتصال بعالم العلم الربوبی و حضرة الاعیان الثابتة والانغماس فی الانوار  
الربوبية والانغمار فی مشاهدة الاسماء والصفات الالهية

مثنوی :

قوت اصلی بشر نور خداست قوت حیوانی مراد را نا سزااست  
واشارة ایضاً الى ان نيل النفس بالكمال المتروک لها فی مراتب العقل النظری  
بحصول العقل بالمستفاد؛ لا يمكن الا بتکمیل مراتب العقل العملی و بلوغها الى مقام  
المحو والطمس والمحق .

مثنوی

موج خاکی فهم و وهم و فکر ماست موج آبی صحو و سکر است و فنانست  
گر ز نام و حرف خواهی بگذری پاک کن خود را ز خود هان یکسری  
خویش را صافی کن ار اوصاف خویش تا بیننی ذات پاک صاف خویش

وانما اختار المس على الانغمار مع كونه اصرح في الدلالة على اتحاد العاقل بالمعقول اما الملازمة المس هنا مع الانغمار لبساطة الممسوسين ، واما للاشارة الى بقائه بعد الفناء وبلوغه الى التمكين بعد التلوين و رجوعه من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ليصير خليفة له تعالى في ارض البدن وناسوت الطبيعة والى ان النفس الناطقة مجردة قابلة لمس كتاب الله الذي لا يمسه الا المطهرون اى لمس كتاب القرآن الجمعى الالهى الذى هو عالم الامر الملمم للحقايق والعلوم باذن الله وقوته .

قوله قدہ بنور الهامه وتعليمه الخ ص ١

الاول اشارة الى العلوم الدنيوية الوهية ، والثانى الى العلوم الكسبية المشار اليهما بقوله تعالى ولو انهم اقاموا التورات والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوق ايديهم ومن تحت ارجلهم .  
مشوى :

عقل، دو عقل است : اول مكسبى	كه درآموزى چو درمكتب صبى
از كسب و اوستاد فكر و ذكر	از معانى وز علوم خوب و بكر
عقل ديگر چشمه يزدان بود	چشمه او درميان جان بود

واسناد الثانى الى تعليم الله يكون بلسان هارميت اذ رميت ولكن الله رمى  
او بلسان قل كل من عند الله او من جهة كونه هو المبدء والمنتهى واليه الرجعى  
والالهام فتح قلبى ونفت روعى ومكاشفة معنوية الهية تحصل للنفس الناطقة القدسية  
المعرضة عن دواعى الطبيعة ومشتبهات الهوى، المظهرة عن ربون المعاصى ودرن المادة والنشأة  
السفلى والمتولية وجهها تلقاء عالم الملكوت الاعلى فيلوح لها سر عالم الجبروت  
الاسنى ، وينعكس عليها قدس حضرة اللاهوت وترى عجائب آيات الله الكبرى وتتلقى  
المعارف الربانية من لدن حكيم خبير الذى لا يدرك ولا يرى.

مشوى

چون نماند هيچ معلومت بدست      دل ببايد پاك كرد از هر چه هست

چون دل تو پاک گردد از صفات      تافتن گیرد ز حضرت نور ذات  
شبستری:

اگر فیضی بسد از عالم جان      ز فیض جاذبه یا از عکس برهان  
دلش با نور حق همراز گردد      وز آن راهی که آمد باز گردد

وهو من اقسام الكشف المعنوی المجرّد عن صور الحقایق الحاصل من تجلیات اسم العلیم الخیر فان للكشف علی ما اشار الیه بعض اهل المعرفة مراتب كثيرة منها الكشف الصوری الحاصل للمجرّدین عن غشاوات الطبیعة والمنسلخین عن جلباب البدن وغسق الهیولی والمفتحة لهم ابواب السماء الذین قیل فی حقهم « کانهم وهم فی جلا یب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الی عالم القدس » وله اقسام مذکورة فی محله . ومنها الكشف المعنوی المجرّد عن الصور وله ایضاً مراتب ادناها ان یکون بظلمة - ور المعانی فی القوة المفکرة من غیر استعمال المقدمات وتربکب القیاسات ثم بظهورها فی القوة العقلیة المستعملة للمفکرة المسمی بالروح القدسی الذی یکون الحدس من لوازم انواره وجوامع آثاره ثم بظهورها فی القلب الجمعی الانسانی بطریق الالهام واللقاء الربانی من غیر واسطة خلقی ومعلم بشری وهو قد یکون من غیر واسطه اصلاً بل یکون من الحق تعالی شأنه بالوجه الخامس الذی یکون لكل موجود معه تعالی وقد یکون بواسطه وجه من وجوه الامریه من الارباب الانواع او العقل الطولیة وغیرها من دون استعمال المقدمات وسابقة توجه والتفات . ومنها ان یکون بطریق الوحی ای بالمکاملة الحقیقیة مع العقول الکلیة القدسیة واخذ العلوم الملدنیة من الله تعالی بتوسط الملائکة القلمیة وثبوتها فی الالواح العالیة النوریة القدیریة للمساک الی الحق تعالی والمتوجه الی القیوم المطلق وتمثل صورة ما شاهده بروحه القدسی لروحه البشری وتنزلها من الباطن الی الظاهر حتی یتمثل للحواس الظاهرة سیما السمع والبصر اللدین هما اشرف القوى الظاهریه للبشر ومنها ما یکون فی مرتبة الروح ثم ما یکون فی مرتبة السر ثم ما یکون فی مرتبة الخفی والاخفی واعلی مراتب الكشف ما یکون بکشف اسرار الربوبیة والحقایق الالهیة بالافاضة والاستفاضة فی مقام قاب

قوسین او ادنی من غیر واسطه اصلاً وهو مقام القرب المطلق والمقعد الصدق الاعلى المختص بالقلب الجمعی المحمدی الذی لیس وراء عبدانه قریة فی الارض ولا ما فوق الثرى وهو ما اشار الیه المولوی المعنوی فی کتابه المشنوی بقوله :

کهربای فکر وهر آواز از او      لذت الهام ووحی وراز از او  
آندرونی کاین درونهاست از اوست      نیستی کاین هست هستیها از اوست

وقد ظهر من هذا، الفرق بین الحدس والالهام والوحی: اما بین الحدس والالهام

فلان الحدس انتقال دفعی اذ القاء فی القوة العاقلة للانسان والالهام القاء من عالم الملكوت والجبروت الاعلى على قلبه الذی صار مستوى الرحمن و ایضا الحدس قد يسبقه التوجه والاتفات دون الالهام، والحدس یکون فی الرتبة دون الالهام. كما ظهر مما سبق ذكره فی المقام الی غیره مما يطول بذكره الکلام... واما الفرق بین الوحی والالهام فبوجوه: منها ان الالهام قد يحصل من الحق الملك العلام من غیر واسطه الاملاک الکرام بل من الوجه الخاص الذی سبق ذكره فیما مر من الکلام والوحی لا یکون الا بواسطة الملائكة الفخام ومن هنا لا تسمى الاحادیث القدسیة بالوحی مع انها کلام الله تعالی باتفاق الاعلام. ومنها ان الوحی یکون من الكشف الشهـودی المتضمن للمعنوی والالهام كشف. معنوی صرف. ومنها ان الوحی یکون من خواص النبوة دون الالهام. ومنها ان الوحی يحصل مع الاطلاع على السبب الذی منه استفيد ذلك العلم الملقى بخلاف الالهام والمراد من نور علم الله هو نور الحقيقة المحمدیه (ص) التی هی المظهر الانم والمجلى الاعظم الاکرم لحضرتی الاحدیة والواحدیة اللتین هما موطنی العلم القضائی والقدری الالهی وذاك النور منشاء کل اجادة وافادة.

مشنوی :

هر گلسی کاندر درون بویا بود      آن گل از اسرار گل گویا بود

ولذا ورد فیہ (ص) وفی عترته القدیسین صلوات الله وسـلامه علیه وعلیهم اجمعین انهم السبیل الاعظم والصرائط الاقوم وانهم محال معرفة الله لان سائر الانبیاء والاولیاء (ع) من اشعة نوره وافیاء وجوده وعکوس شمس حقیقته ودعوة جمیع الانبیاء الی الله من

مراتب دعوته ،

مثنوى

آن نداكه اصل هر بانك ونداست خود ندا آنست و باقىها صداست

قوله قده اتنوا الله الخ ص ٩

المراد بتقوى الله تعالى القيام بوظائف العبودية ورفض الرذائل الخلقية والنحلى  
بالفضائل الالهية ومحوم رسوم الخلقية والاحتراز عن رؤبة الاغيار ومشاهدة كثرة المؤثر  
و الانار . وفى هذا الكلام اشارة الى ازوم السنخية والمشكلة بين المدرك والمدرك  
كما قيل :

رو مجرد شو ، مجرد را بين ديدن هرچيز را شرط است اين

وقل اهل المعرفة لا يدرك شىء شيئاً الا بما هو فيه منه

ثم ان هذه الخطبة الشريفة مما يمكن حملها على مراتب النفس فى العقل

النظرى والعملى :

اما الاول فالانه قد ذكر سابقا ان من معانى البيان الاستعداد الكامل الانسانى  
فعليه يمكن ان يكون قوله (قده) «نحمد من علمنا البيان» اشارة الى اعطاء مرتبة العقل  
الهيولائى والعقل بالملكة اللذين كل واحد منهما استعداد نحو الكمال الانسانى الذى  
به يمتاز عن سائر الحيوانات وهو تحصيل المعقولات النظرية وادراك الصور المجردة  
القدسية الذى هو من اعظم المواهب الربانية واكرم العطايا الالهية فحمد الله تعالى  
على اعطائهما لنفوسنا من جهة ان بهما يتمكن الانسان من النيل بذلك الكمال الذى  
هو صورة ذاته وفصل حقيقته وقوله قده «وقارن الكتاب والميزان» اشارة الى العقل بالفعل  
بناء على كون المراد من الكتاب الكتاب النفسى ومن الميزان المنطق لان انتقل النفس  
من العلوم الاولى التى تحصل فى مرتبة العقل بالملكة الى المعقولات النظرية وتحلى  
مرآتها بالصور القدسية التى تتحقق لها فى مرتبة العقل بالفعل لا يتم الا بمقارنة كتاب  
ذاتها وصحيفة وجودها مع المنطق سواء قارنها بالفطرة الالهية او بالتعلم والاكتساب  
فاشار بقوله هذا الى تلك المرتبة التى تحتاج فيها النفس الى المنطق لا فى المرتبتين



السابقتين عليها وقوله «لفكرنا بدايعا الى قوله قد اجبنا» اشارة الى العقل بالمستفاد لان حصول الصورة القدسية العقلية وخروج النفس عن القوة الى الفعلية المحضة فى نتائج الافكار والعلوم النظرية انما يكون بطلوع هذا الكوكب الدرى وشروق شمس ذاك الطائر القدسى الذى هو من اعظم سبحات وجه الله ولمعات نوره الذى يوقد هى شجرة زيتونة عالم الجبروت الاعلى لا من مشرق سماء الدنيا ولا مغرب المادة والارض السفلى.

#### هشوى

مشرق خورشيد برج قيرگون آفتاب ما، ز مشرقها برون  
فقوله لفكرنا الخ اشارة الى بدايع آثار تلك المرتبة وقوله وعقلنا الخ عبارة عن العقل بالفعل الذى هو نور وقوله بنوره اشارة الى لوايح انوار العقل بالمستفاد الذى هو نور على نور ويمكن ان يكون قوله نحمد من علمنا الميانا اشارة الى العقل بالهولى وقوله وقارن الكتاب الى العقل بالملكة بجعل المراد من الميزان العلوم البديهة الاولى التى هى ميزان العلوم النظرية بوجهه ومن قوله لفكرنا الخ اشارة الى العقل بالفعل ومن قوله وعقلنا الخ اشارة الى العقل بالمستفاد بالتقريب الذى سبق ذكره.

واما الثانى فلان حصول الاستعداد التام الكامل لتحصيل الكمال الانسانى المعبر عن ذاك الاستعداد بالبيان لا يمكن الا بالتجلية بالنواميس الشرعية الالهية والتخلية عن الرذائل الخلفة فتعليم البيان لا يتحقق الا بحصول هاتين المرتبتين للانسان فقوله «علمنا الميانا» اشارة الى حصولها لئلا نذكرناه من الشرح والبيان. وقوله «وقارن الكتاب الخ» اشارة الى مرتبة التجلية لان تحليل مرآة مجلوة النفس وكتابها المبين بالصور النورية القدسية لا يمكن الا بمقارنتها مع الميزان الكامل والخطاب المحكم الفاصل وقوله «لفكرنا الى قوله قد اجبنا» اشارة الى المرتبة الرابعة من العقل العملى اى الفناء فى الله والبقاء به التى لا يمكن نيل النفس بكما لها الممكن لها فى جانب العلم والعمل الا بها

مثنوی :

آنکر وهی که رهیدند از وجود  
چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود  
هر که مرد اندرتن او نفس کبر  
مر، ورا فرمان برد خورشید و ابر  
وله ایضاً:

چون در این زندان بسی نتوان نشست

خویشتن را باز بر از هر چه هست  
دستها اول ز خود کوتاه کن  
بعد از آن مردانه عزم راه کن  
تاتو در ظاهر نگر دی کار ساز  
عقل در باطن نگر د اهل باز  
چون الف گرتو مجرد میشوی  
اندر این ره مرد مفرد میشوی  
جهد کن تاترك غير حق کنی  
دل از این دنیای فانی بر کنی  
ثم ان حمل الخطبه على اللطائف السبع (١) او الاسفار الاربعة (٢) التي للمساكين الى الله  
تعالی ایضا ممکن وفي حملها على مراتب النفس ایضا وجوه اخرى غير ما ذكرناه تركنا  
ذكر ذلك كله طلباً للاختصار ولكن يينا في الدرس للمستفيدين والمسترشدين مستمداً  
من هو خير موفق و معين .

ص ٩

قوله قد صلي من الصلوات الخ

الصلوات جمع الصلة ای من صلوات كلمة من الموصولة في قوله من علمنا الخ كما  
ان ما قبل هذا الكلام هو قوله علمنا البيان الى قوله وعقلنا بنوره قد اجبا الخ من صلاتها  
ايضا والمراد من الصلوة عليه (ص) افاضة الرحمة العامة التامة الكاملة الالهية الصادرة عن

(١) بعمل قوله « علمنا البيان » على الطبع والنفس والقلب من اللطائف السبع  
وقوله « قارن الكتاب والجزان » على باقيها من الروح والسر والخي والافق .  
(٢) بان يكون في قوله « نعمد من علمنا » اشارة الى السفر الاول ای من الخلق  
الى الحق ومن الكثرة الى الوحدة وقوله « قارن الكتاب والجزان » الى السفر الثاني ای  
من الحق الى الحق بالحق وفي قوله « لنكرنا بديعاً قداً نتجاً » الى السفر الثالث ای من  
الحق الى الخلق بالحق وفي قوله « وعقلنا بنوره قد اجبا » الى السفر الرابع ای  
من الخلق الى الخلق بالحق . . . وسيأتي تفصيل ذلك منه (مد ظله) عند الكلام على خطبة  
قسم الحكمة انشاء الله تعالى .

الاسماء الذاتية التى هى مفاتيح غيب ذات الاحدية وهى اصل جميع الرحمات الذاتية والصفاتية والرحمانية والرحيمية على جهة جمعه وروحه الاعظم الذى هو باب ابواب العقول والارواح وجهة فرقه وجسده الشريف الاطهر الانور الذى هو اصل جميع الاجساد والاشباح وانعكاسها وترشحها منها الى جميع الارواح والاشباح من جهة مقارنة وجوده الارفع الاقدس مع كتاب الجمع والفضاء ومع النفس الرحمانى الذى هو اصل جميع الاشياء ومبدء كل مجدد وعلاء وبحكم انفسكم فى النفوس و ارواحكم فى الارواح الخ وفى الايمان بقوله (قده) صلى بصورة الاخبار وجعله من الصلات دون الانشاء والطلب و الدعاء ؛أشارة الى انه (ص) من الموجودات التامة دون الناقصة والمستكفية وان استعداده (ص) وقابليته لقبول المواهب الالهية والعطيات الربانية وافاضة الرحمة الرحمانية والرحيمية والمنح الذاتية والاسمائية والصفاتية الاحسانية والامتنانية كان تاما بل فوق التمام بحيث لم يحتج فيها الى مؤنة الطلب والسؤال وسبق الاستدعاء بلسان الحال والقال بل كان امكانه الذاتى ولسانه الاستعدادى الذاتى والاحدية الجمع الكمال الى كافى فى افاضة وجوده الكامل المكمل وكمالات وجوده التى هى مبدء كمال كل كامل كما قيل فى وصف تمامية قابليته وصفاء زجاجته :

از صفای مى و لطافت جام	درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جامست و نیست گوئی مى	یا مدامست و نیست گوئی جام
رق الزجاج و رقت الخمر	فتشابهها و تشا كل الامر
فكانما خمر ولا قدح	وكانما قدح ولا خمر

واشارة ايضا الى ان جميع كمالاته قد حصل له (ص) فى الازل ولا حالة منتظرة له (ص) من حيث قلبه الجمعى وروحه الكلى الامرئى والى ان الصلوة عليه من مراتب حمد الحق تعالى وافراده كما مر فى باب الحمد شرحه وبيانه .

وفى جعل الصلوة عليه (ص) من موجبات الحمد والثناء على قاطبة الاشياء لفياض كل وجود ومبدء كل جود وعطاء ؛أشارة الى انه (ص) الصادر الاول ومبدء العقول الطولية والعرضية والانوار الجبروتية والملكوتية ، ويمكن ان يكون المراد به بحسب المعنى

والحقيقة الطلب والدعاء لما ثبت في الاصول من ان الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب اظهر فيه من الانشائية فحينئذ في الايمان بصيغة الماضي اشارة الى ان هذا سابق له فيما مضى من موطن الست ومواطن اخرى من عالم الاعيان الثابتة وحضرتي القدر والقضاء كما ورد في الزيارة الجامعة واشهد ان هذا سابق لكم فيما مضى وايماء ايضا الى انه لا يمكن ان لا يستجاب هذا الطلب والدعاء في حقه عليه الاف النحية والثناء مع ان الافعال المستعملة في جانب الحق الاول تعالى وصفاته الوجوبية ووجوهه الباقية الامرية منسلخة عن الزمان والتجدد والحدثنان، فالصلوة عليه (ص) دائمة ازلا وابدأ متحققة دهرأ سرمداً وفي جعل الصلوة عليه من النعم الواصلة اليها اشارة الى سريان نوره (ص) الذي هو نور فيض الله الاقدس المقدس ورحمته الواسعة الممدودة في كل الاشياء . وفي ابتداءه (قده) في تعداد نعم الحق بمقارنة الكتاب مع الانسان الكامل الختمى وختمه بالصلوة عليه (ص) اشارة الى ان به (ص) الابتداء واليه المنتهى وانه الغاية الاخيرة لايجاد الاشياء ... واما سر وجوب الصلوة عليه: فاما لما ثبت في العلوم الحقيقية، من لزوم المناسبة والسنخية بين الفاعل والقابل في الافادة والاستفادة واخذ الفضائل والفواضل، وفي افاضة الوجود وكما لانه الاولية والثانوية وعدم تحقق المناسبة والسنخية بين المبدء الاعلى الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في النقدس والتجرد والتنزه والمجد والبهاء وبين المنغمسين في ظلمات الهوى والمنغمسين في غسق المادة ووسخ الهيولى وانه لا بد في الاستفادة منه تعالى من واسطة تكون رزخاً بين الحضرتين وفائزاً بالحسنتين و مجلى المشرقين وبالغاً الى كمال المجد والشرف والعلى حتى يستفيد من جهة جمعه وتجرده و امريته من المبدء الاعلى وبفيض من جهة خلقه وفرقه على من هو دونه من موجودات النشأة السفلى. وانحصار هذه البرزخية في وجوده الارفع الاقدس الاسنى لاجل كونه (ص) صورة حضرة الاحدية وصاحب مقام قاب قوسين او ادنى التي هي برزخ البرازخ الكبرى. اولما افاده المصنف قده في شرح الاسماء بما يقرب من هذا بعد ما مهد اولاً من انه لا ربط للحادث والقديم الا بواسطة ، وللممكن بالواجب الا برابطة برزخية ذات حظ من الجانبيين متمكنة في الحد المشترك بين الطرفين بقولاه (قده) انه لا بد للحادثين

السائرین الى الله تعالى الطالبین له من جالس بین الحدين ذی حظ من الجانین ومسافر من الخلق الى الحق ثم فی الحق ای التخلق باخلاق الله خلقاً بعد خلق ثم من الحق الى الخلق ليقودهم اليه ويدلهم عليه فليكن بباطنه عقل الكل ليتأزر بازار الجبروت ويتدري برداء اللاهوت ويستمد من القوة الربانية ويعطى الحوادث الكيانية وقد ذكرنا ان العقول فی سلسلة العاديات بازاء العقول فی سلسلة الباديات كما بدتكم تعودون - نحن السابقون اللاحقون وبظاهره انساناً طبيعياً لحيماً ان نحن الا بشر مثلكم ... ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليه ما يلبسون .

### در بشر روپوش آمد آفتاب

فباعتبار صورته يجانسك ايها الانسان البشري وباعتبار معناه يوصلك الى اصلك المنسي المذهول عنه يا آدم الترابي ولولاه فكما قيل :

دوست کجاء؟ وتو کجاء؟ ای دغل!  
نور ازل را چه؟ به بلهم اضل  
دوست کجاء؟ وتو کجاء؟ ای عنود!  
مرده چه؟ باشد برحق و دود  
لسان الغیب:

قطع اینمرحله بیهمرهی خضر ممکن  
ظلماتست بترس از خطر گمراهی  
مثنوی :

گفت پیغمبر علی را کای علی !  
شیر حقّی پهلوانی بر دلی  
لیک بر شیری ممکن! تو اعتمد  
واندر آ! در سایه نخل امید  
انتهی . واما لما قام علیه الدلیل المفحم والبرهان القاطع المقحم من وجوب شکر  
المنعم و کونه (ص) منعماً علی كافة الموجودات وقاطبة الانیات من جهة کونه (ص) اول الصوادر  
الوجودية واسطة لایجاد کل ممکن من الممكنات الامرية والخلقية و کونه (ص) هادياً لكل  
بالهداية التکوينية والتشريعة . واما لما تطابق علیه السنة اهل الذوق وارباب الکشف والشهود  
من غناء ذاته المقدسة الوجوبية عن العالمین وانه لا ارتباط له تعالی مع الاشياء من حیث احدیته  
الذاتية وان تأثیره تعالی فی الاشياء من حیث مقام الالهیة ومن جهة اسمائه الحسنی وصفاته

العليا وكونه (ص) المظهر الانم والمجلى الاكرم للاسم العظيم الاعظم الذى هو الموتر بتوسط مظهره فى جميع موجودات العالم فيجب التوسل به (ص) فى طلب الرحمة من مبدء كل جود وكرم . واما لكونه (ص) اول البقية واخر الدرك لايجاد الممكنات ولجميع العطايات والافاضات وعلّة غائية لسير السائرين وحركة المتحركات واشواق المتشوقات .

مقصود من ازكعبه وبتخانه توئى تو مقصود توئى كعبه وبتخانه بهـ انه  
و اما لان لسان قابليته (ص) اتم الالسنه واكمل الاستعدادات فيجب ان يكون  
كل طلب بلسانه مع ان طلب الرحمة فى حقه (ص) دعاء لا يرد سائله ولا يخيـب آمله و  
اذا وصلت الرحمة اليه تنعكس منه الى جميع العالم لكونه (ص) رحمة للعالمين وسريان  
نوره فى الخلائق اجمعين . و اما من جهة ان قصور القاصرين و نقصان الناقصين ينـجبر  
بكمال الكاملين فبالـتوسل اليه وطلب الرحمة له (ص) ينـجبر قصور السائل لو لم يكن  
مستحقاً لافاضة الرحمة باتم الوسائل فيشمـله عظيم مواهب الحق وجسيم نعم القـيوم  
المطلق . واما من جهة ان به (ص) ينال كل ذيق حقه ومن اجل شفـاعته الكبرى  
وخلته العظمى (١) يصل كل شى الى كماله المترقب له ... و اما ان فائدة الصلوات هل تعود  
اليه (ص) محضاً من جهة ان العطايات على حسب القابليات و ليس غيره قابلاً لما يصل  
اليه من المواهب والرحمات مع ان الاجابة والقبول حسب المطلوب والمستـول او تعود  
الى الامة صرفاً نظراً الى انه (ص) من الموجودات التامة والاحالة منتظرة له (ص) فى  
كمالاته حتى تعود اليه ماسنـح من عطيات الحق وصلواته او تعود اليهما نظراً الى عدم  
قابلية غيره لما يصل اليه (ص) من الرحمة بالاصالة والاستقلال مع ما له من الشدة والكمال

---

(١) وفى هذا اشارة الى ماورد من المأثور فى احوال الناس عند احوال القيامة و  
الفرع الاكبر حيث يلجأون فى اول الامر الى آدم وبعدا باسـم منه الى ساير الانبياء .  
حتى يصل امر الالتجاء الى خليل الرحمن . فيستشفعون منه قائلاً بانك خليل الرحمن .  
فيجيـبهم الجاوا الى محمد (ص) فانى كنت خـليلاً من وراء وراء . اى من وراء النبوة  
التامة العبدية و وراء الولاية الكاملة العلوية . فخلطة المحمدية هى الخلطة  
الكبرى فقط . هذا ما تضمنته المأثورة ،

لاينافى قابليته لها بالتبعية والرشح والاستظلال و كونه (ص) من الموجودات التامة من جهة امره وجمعه لاينافى كونه من المستكفية المستكملة الاخذة للكمال من باطن ذاتها من جهة خلقه وفرقه وايضا تنافى سنوح الرحمة لتمامية الكلمة انما يكون اذا كان على سبيل الخلع واللبس او اللبس بعد اللبس ولايوجب ذلك اذا كان على سبيل القبض والبسط و بروز ما كمن فى باطنه (ص) من الفضائل والكمالات؛ وجوه واقتوال اخيرها مختار اكثر ارباب الكمال والله ولى الفضل والافضل .

### قوله (قده) وكون كلمة من موصولة الخ (ص ١)

قيل لما جعل قوله صلى من الصلات استشعر بتوهم اعتراض عليه بان ذلك فرع كون كلمة من موصولة وهو غير مسلم لجواز كونها موصوفة وما ينلوها من الجمل صفة لها فدفن ذلك بقوله وكون الخ يعنى ان شأن الصفة توضيح الموصوف وتعريفه وهذا انما يتصور فى شىء يحتاج الى التعريف والتوضيح ولم يكن معهوداً بما يذكر له من الصفات حتى يصير بسبب ما يذكر له من النعوت والصفات معلوماً معيناً وهذا بخلاف الصلة فانه لا بد فيها ان تكون معهودة للمخاطب والله تعالى شأنه اظهر من كل ظاهر و اعرف من كل معروف واكشف من كل مكشوف و ابين من كل مبين لانه تعالى نور الانوار، ومبدء كل ظهور و اظهار، واصل كل عرفان و بيان، بل كل ظهور من افياء ظهوره و كل نور من لمعات نوره كما اخبر عزاسمه عن نفسه بقوله تعالى شانه اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد و بقوله ايضاً افى الله شك فاطر السموات و الارض وبقونه الله نور السموات والارض وقل فى حقه سيد الشهداء وخامس اصحاب الكساء عليه آلاف التحية والثناء الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى نحتاج الى دلائل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاثار هى التى توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً و خسرت صنعة عبد لم تجهل له من حبك نصيباً وكذا الافعال التى نسبت اليه تعالى فى الكتاب معهودة له تعالى عند جميع الخلائق ففى جعل كلمة من موصولة اشعار بهذه النكتة مع او بفقته بقانون الادب وبهذا البيان يظهر ان ما قيل من ان

ما افاده يدل على جواز جعل كلمة من موصولة ولا يدل على اولويته ليس في محله

قوله (قده) و هو تعالى معروف الخ (ص ١)

بل هو تعالى معهود بالاتصاف بجميع الفضائل والكمالات و مبدئية تمام الخيرات والحسنات لان كافة الخلائق وقاطبة الموجودات كانت شاهدة لبارئها وعارفة بكمالات خالقها وعالمة بصفات موجد ها عند وجودها بالوجود القرآنى البعنى الالهي فى موطن الست ومواطن اخرى من مواطن العهود والموائق الالهية المشار اليها بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا او فوا بالعتود وقوله عزاسمه واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين .

وقول بعض البارعين :

واظنك قد نسيت عهوداً بالحمى و منازل بفراقها لم تقنع  
بل وعند وجودها بالوجود الفرقانى في هذا الموطن السافل الدانى لكون الكل  
مسبحة بحمده ناطقة بشنائه ومجده لما اخبر عنه تعالى بقوله وقوله الحق والصدق  
وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم .

مثنوى :

نطق آب و نطق خاك و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل  
وله ايضاً :

جمله اجزا در تحرك در سكون ناطقان كانا اليه راجعون  
ذكر تسييجات اجزاء نهان غلغلى افكند اندر آسمان  
ولما ذكرنا سابقاً من سر بان كمالات الوجود وفضائله بسر بانه فى جميع الاشياء  
وقاطبة الموجودات فتخصيص تلك الافعال بالمعهودية ليس لاجل انحصارها به بل لاجل  
كونها من اشرف النعم الالهية واكمل المواهب الربانية وكونها اظهر و اعرف بالنسبة  
الينا من غيرها من جهة كونها متمم ذاتنا ومكمل حقيقةتنا وانما لم يجعل كون كلمة  
من موصولة متعينا بل جعله اولى اذ يمكن ان يجعل فائدة التوصيف امراً آخر غير



التوضيح والتعريف مما ذكر فى محله من النكات حتى لا ينافى معهوديته تعالى بهـ هذه الأفعال فتدبر .

### قوله (قده) على الناطق بالصواب الخ (ص ١)

هذا الكلام الى قوله وبعد كالتعليل لقوله صلى والمراد بالنطق ماهو اعم من النطق الظاهرى والباطنى الذى هو ادراك الكليات والعلم بحقايق الموجودات والاعراب عن الغيب المكنون والسر المصون بالالسنه الباطنية والجوارح الملكوتية لكونه (ص) بشراشر وجوده وذاته وبتمام جهاته وحيثياته فيصل الخطاب والناطق بالحق والصواب لانه (ص) من جهة جمعه وحقيقته الكمالية الالهية و روحه الكلى الامرى الذى كان نبياً وآدم بين الماء والطين اى بين العلم والعين اوبين الروح والجسد معلم بجميع الاسماء والصفات مدرك لحقايق جميع الممكنات ومظهر لتمام ما كمن فى غيب ذات الحق تعالى من الفضائل والكمالات بحكم وعلم آدم الاسماء كلها وقوله (ص) من رانى فقد رأى الحق ولكونه صورة الكلام الجمعى الاحدى الالهى والنطق الذاتى الغيبى الربانى الكاشف عن جميع الحقايق والاسرار والرافع لتمام الججب والاستارف هو الناطق بالحق عن الحق والصواب الحقيقى المطلق ومن جهه فرقه ونفسه الشريفة الالهية المتجلية بالجلاب الناسوتى والظاهرة بالصورة البشرية لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى ، فهو الناطق بالصواب ونطق غيره بالنسبة الى نطقه كالصداء والسراب .

مثنوى :

آن نداكه اصل هربانك ونداست خود ندا آنست و باقىها صداست  
فالمراد من كونه (ص) ناطقا بالصواب كونه كذلك بجميع الالسنه الالهية سواء  
كان بلسان حقيقته الجمعية الكمالية فى مرتبتى الخفى والاخفى وفى مقام قاب قوسين او  
ادنى اوبلسان سره الذى هو سر الاسرار ونور الانوار كما قيل :

نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل آنچه در سر سويداى بنى آدم ازوست  
او بلسان روحه الكلى الالهى الذى هو اصل العقول والارواح اوبسائر الالسنه  
الكمالية الامرية والخلقية التى هى مبدء جميع الالسنه الالهية والكونية التى لقطة

عالم الاشباح، فمرجع نطقه بالصواب كما افاده بعض من لهم طوبى وحسن مآب الى استقامة حقيقته التامة الكاملة فى ذاته وصفاته وافعاله واقواله التى اشير اليها فى قوله تعالى فاستقم كما امرت وهى من شئون اكمليته وغصون شجرة خاتميته .

قوله (قده) اى بكلام الله الخ (ص ١)

فيه اشارة الى انه (ص) مظهر اسم الله الذى هو الاسم الاعظم الالهى والمراد بكلام الله ما هو الاعم من الكلام التدوينى والتكوينى بمراتبهما التى اشير اليهما سابقا فهو النطق بكلام الله التكوينى الذى هو علمه و امره وفعله كما قال قطب الاولياء و سيد الاصفياء انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يترع ولا بداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله، من جهة كونه (ص) حقيقة الرحمة الالهية التى وسعت كل شى والمشيئة الحقبة الوجوبية التى سرت فى الدرارى والذرارى و بكلامه التدوينى من جهة كونه مهبط الوحي ومعدن التنزيل ومختلف الملائكة والروح . ثم فى تفسيره (قده) «الصواب» بكلام الله تعالى ؛ اشارة الى ان اللام للمعد او انحصار الصواب الحقيقى بكلام الله او ان كل كلام يكون حقاً وصواباً فهو كلام الله من اجل ان كل متكلم فهو من مراتب تجليات الله وظهور اسمائه وصفاته وان النبى الخاتم (ص) هو المتكلم عن الله تعالى فى جميع تلك المراتب من جهة سريان نوره الانم فى جميع المظاهر المدعوة بالعالم و اشارة ايضا الى ان « لاشربة » فى الوجود بالذات وان كل موجود فهو خير وصواب لانه من مراتب كلام الله التكوينى الذى كله حق وصواب كما قيل :

بير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين بز نظر پاك خطا پوشش باد

قوله (قده) منطق حق الخ (ص ١)

الحق على ما افاده المعلم الثانى يطاق على القول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول . وعلى الموجود الحاصل بالفعل . وعلى الموجود الذى لاسييل للبطلان اليه . و على الواجب الذى لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل .

الاكل شى ما خلا الله باطل وكل نعيم لامحالة زائل  
والمراد من الحق هنا : اما المعنى الاول وفى قبال الباطل ، واما المعنى الاخير...

والمنطق اما بفتح الميم وكسر الطاء او بالعكس على ما احتمله بعض الافاضل فعلى الاول ففيه اشارة الى انه (ص) لا يأتية نفس الكلام الجمعي الاحدى الالهى والكلمة النكوبية الوجودية . وانه (ص) لا يأتية المبطل من بين يديه ولا من خلفه . وانه تنزيل من حكيم حميد من جهة اندكاك جبل وجوده (ص) وانيتة بشر اشرفه فى وجود الله تعالى وذاته وبلوغه الى المحق المطلق والمحو التام والفناء الكامل فى الحق . هذا بناء على جملة بدلا عن الناطق . ولوجعل بدلا عن الصواب فيكون اشارة الى ان كلامه كلام الله وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى فعلى الاول يكون كناية عن فناءه الذاتى وعلى الثانى عن فناءه الصفاتى والافعالى وعلى تقدير كون المراد من الحق المعنى الاخير يكون اشارة الى انه (ص) صورة النطق الذاتى الغيبى الالهى الذى هو علمه الذاتى الجمعى القضائى والقدرى ونطقه الوجودى الوجدانى الذى هو تجليه الابدائى الفعلى ويكون دلالة على مراتب الفناء المذكورة آنفاً اتم واظهر ولو جعل المنطق بكسر الميم وفتح الطاء يكون دلالة على ما اشرنا اليه فى الصورتين محققة ايضاً لانها تحتاج الى لطف قريحة واستقامة سليقة وعلى التقادير فحصول البراعة والاستملال بما ذكر فيهذا البيت بالنسبة الى الحكمة والميزان مما لا يخفى على صاحب الذوق والوجدان ثم ان علة اختياره (قده) تلك الصفة على سائر صفاته (ص) هى حكايتها عن كونه (ص) خاتم السفارة الى الله واشرف السبل اليه وذلك لانا قد بينا ان المراد من كونه (ص) منطق الحق والناطق بالصواب كونه (ص) مظهراً تاماً كاملاً لعلم الله التام الكامل القضائى والقدرى ومصدراً لتجليه الفعلى الابدائى وكل واحد من هذين الامرين يدل على خاتمته وكونه اشرف خلق الله وبريته تعالى اما الاول فلان من القضايا الضرورية التى لا تعترها ريبية وشبهة ان تفاضل مراتب الرسل وتفاوت درجات السنراء الى الله تعالى من جهة تفاوت مراتب معرفتهم بالله تعالى واسمائهم وصفاته وافعالهم ومن حيث تفاضل درجاتهم فى التخلق بمكارم اخلاقه تعالى ولا شبهة ايضاً فى ان خاتم الانبياء واشرف المرسلين يجب ان يكون اكمل معرفة بالله و اتم تخلفاً باخلاقه تعالى من الباقين واذا اضممت الى هاتين المقدمتين مقدمة اخرى قريبة من البداهة والاولية وهى ان

المظهر التام الاتم الكامل الاكمل لاسمائه الحسنی و صفاته العلیاء مما لا يمكن ان يتكرر و يتثنى لشبه مايدل على عدم جواز تكرار ذاته تقدست اسمائه، و تثنى صرف وجوده تعالى كبريائه، يظهر منها ان من كان من المرسلين اكمل معرفة بالله من الباقين و اتم تخلقاً بمكارم اخلاقه تعالى من الاخرين يكون ختام سفارتهم و تمام رسالتهم و سيد جماعتهم و قطب دائرتهم و قوام مراتبهم و اشرف الخلائق اجمعين .

شبهتري:

مراتب جمله زیر پایه اوست	وجود خاکیان از سایه اوست
ز نورش شد ولایت سایه گستر	مشارق با مغارب شدد برابر
و من هنا قل (ص) لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل .	

مثنوی :

لی مع الله وقت بود آندم مرا	لا یسع فیه نبی مجتبی
-----------------------------	----------------------

شبهتري :

رسد چون نقطه آخر باول	در آنجا نی ملک مانند نه مرسل
-----------------------	------------------------------

و اما الثاني فلانه اذا ثبت انه (ص) من حيث حقیقته و روحه الاعظم صدر سلسلة الوجود و الایجاد و مبدء تجلیات رب العباد و لاشك ان مدارج الوجود دوریه و لا تكرر فی تجلیات الله و لا تثنی فی افاضاته و ان النهايات هی الرجوع الى البدايات تحقق انه (ص) اشرف الانبياء و الرسل و ختم السفراء و السبل .

شبهتري :

و قد سألوا و قالوا ما النهاية	فقیل هی الرجوع الى البداية
نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد
بود نور نبی خورشید اعظم	که از موسی پدید و که ز آدم

ابن فارض :

فمن لم يرث منی الکمال فناقص	على عقبيه ناکص فی العقوبة
و من مطلعی النور البسيط کلمعة	و من مشرعی البحر المحيط کقطرة

ولو لاى لم يوجد وجود ولم يكن  
 شهود ولم يعهد عـود مذمة  
 اى زبده مجمل و مفصل  
 وى در تو مفصلات هـ مجمل  
 آيات جمال و دلربائى  
 در شأن تو گشته است منزل  
 تو آينه جهان نمائى  
 در تو است همه جهان ممثل

ومن هنا قل الله تعالى قل لو ان اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ولم يستثن نبياً ولا رسولا ولا واحداً من السابقين واللاحقين لينبه السامعين على ان تجليه تعالى بصفتى العلم و الكلام من مشكوة الحقيقة الجامعة المحمدية عليها آلاف التحية والاكرام ؛ وقع على اكمل ما يكون ويمكن، واتم ما يتصور ويظهر فى الافهام بحيث لايمـكن ان يؤتى بمثله فضلاً عما هو اتم واكمل منه فى الدهور والاعوام لانه يلزم منه التكرار فى تجلى الله الملك العلام ولاجل ذلك ايضاً جعل اعلى معجزات نبينا (ص) القرآن وجعل معجزة باقية دائمة الى يوم لقاء الله الرحمن ليكون آية خاتميته ودوام طريقته وشريعته بدوام حقيقته ما دامت الليالى والايام .

قوله (قده) كما قال على (ع) الخ (ص ٢)

فيه اشارة الى ان علياً عليه الصلوة والسلام نفس الحقيقة المحمدية والحضرة الجامعة الختمية بدلالة آية انفسنا والمراد من الكتاب الناطق ماهو فى قبال كتاب الله الصامت الذى هو القرآن التدوينى باعتبار جهة ظهره وفرقه وقشرة ومن حيث وجوده الناسوتى الخلقى لا باعتبار بطنه وروحه و معناه الجمعى الاحدى ومن حيث تحققه الدهرى و وجوده السرمدى لانه من هذه الجهة وبتلك الحيثية عين النطق والحيوة وفعال، درالك بجميع الجهات والحيثيات اذله من هذه الجهة مقام عقلى قائم بذاته و عاقل لذاته ولغيره بل مقام شامخ باذخ الهى هوكل الاشياء و تمامها ومبده وجودها و ومنشاء ترتيبها ونظامها و لذلك سمى بالعلمى الحكيم فى قوله عز اسمه وانه فى ام الكتاب لدنيا لعلى حكيم والمراد من كونه (ع) كلام الله الناطق ما ذكر فى بيان الكتاب والناطق بالصواب .

### قوله قده فيصل الخطاب الخ

(ص ٢)

اي الخطاب الحاجز الفاصل بين مراتب الاشياء وبين الحق والباطل واطلق عليه (ص) لكونه (ص) خطاب الله التكويني الحاجز بين مراتب الاشياء والفاصل بين الحق والباطل والنور والظلم لانه (ص) باعتبار كونه صورة الحضرة الاحدية الذاتية برزخ البرازخ الكبرى بين مرتبة غيب الغيوب ومرتبة الواحدية الاسماوية. ومن جهة مظهره للحضرة العمائية وجمعه بين الاحدية والواحدية برزخ بين التعيين الاول وعالم القضاء الجبروتى العقلى. ومن حيث روحه الكلى الامرى الالهى حاجز بين التعمين الثانى وحضرت الواحدية وبين عالم القدر الملكوتى النفسى. وباعتبار كونه مظهر اسم الله الاعظم الذى به يصل كل شى الى كماله المترقب له وينال كل ذبح حققه يفصل بين مظاهر اللطف والقهر والجلال والجمال ويوصل الجميع الى ما خلق لاجله من الكمال ومن حيث كونه (ص) اول البؤادر الوجودية الذى به يصل فيض الوجود وكماله الى حقائق العالم و تنبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية على كافة الخلائق والامم يفصل الابس من اللبس ويفاق بنور وجوده ظلمة العدم. ومن جهة كونه (ص) نهاية الحركات و غاية الاشواق والرغبات والعلة الغائية لايجاد العالم يصير سبباً لحشر الكل الى الله العظيم ومن حيث خلقه العظيم الذى هو القرآن التدوينى يفصل بين الحق والباطل من الافعال وبين الصدق والكذب من الاقوال الصادرة من ذوى الارادة والهمم الى غير ذلك مما مر فى بيان الميزان بسطه بالنمط الانم .

### قوله قده وآله الخ

(ص ٢)

آل الرجل اهل بيته. وبيته مسكنه الذى يبيت فيه وهو اعم من المساكن الظاهرية الفاسوتية التى تكون لسكان عالم الطبيعة ودار الحركة والمادة ومن المساكن المعنوية الدهرية الملكوتية التى تكون لقطان العوالم الالهية والنشآت الالهية لما تحقق من وضع الالفاظ للمعاني العامة والموطن الحقيقى للاشياء والبيت والمقر الواقعى لكل من فى الارض والسماء انما هو باطن الدنيا الذى هو عالم الملكوت والنشآت المعنوية لاهذه النشآت الغائية السفلى

بهائی :

ابن وطن مصر و عراق و شام نیست  
ابن وطن شهرست کورا نام نیست

لسان الہیب :

چه گویمت کہ بمیخانہ دوش مست و خراب  
سروش عالم غیم چہ مژدہ ہا داد است  
کہ ای بلند نظر شاہباز سدرہ نشین  
نشیمن تو نہ این کنج محنت آسباد است  
ترا ز کنگرہ عرش میزنند صفیر  
ندانمت کہ در این دامگہ چہ افتادہ است؟

لانہادار الفرو و نشأت الموت والفناء والدثور ولتحرك ما وجدت فیہا من الاعراض  
والجواهر وتبدل البواطن منها والظواهر وتقارب الاجال وتجدد الامثال وتشأن الحق  
المتعال وتغیر المواد وصورها الثانية والاولی فأین البقاء والاستقرار لشی من اجزاء تلك  
الدار حتی یتحقق المییّت (او البیت) والمسکن لشی فی ذاك العالم الاسفل الادون والنشأة  
الفانیة الدائرة العنیا .  
مثنوی :

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد گانا الیہ راجہ فون  
پس تو راہر لحظہ مرک و رجعت است مصطفی فرمود دنیا ساعت است  
ہر نفس نو میشود دنیا ، و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا  
فما المراد بہوت النبی (ص) بیتمہ المثنوی و مسکنہ الحقیقی الذی  
عند سدرۃ المنتہی عندها جنة المأوی ای عالم الملكوت والجبروت الاعلی بل حضرتی  
الاحدیة والواحدیة المعبر عنہما بقاب قوسین او ادنی بحکم قولہ (ص) ایت عند ربی یتھمینی  
و یستقینی و قولہ تعالی و هو بالافق الاعلی ولانہا الجنان الباکورة التي تسع جناحہ  
الصاقورة و یجلس فیہا مع الرفیق الاعلی و یكون له مقراً ومقاماً ولا یسمع فیہا

لغواً ولا تائباً الا قیلاً له سلاماً سلاماً ، لامبیته الظاهری الذی کان له فی هذا العالم الاسفل الادنی بل الحق الحقیق بالقبول ان مبیته الظاهری ایضاً لم یکن محصوراً بل (١) حاصله فی عالم من العوالم الفرقیة الامکانیة ونشأة من النشآت الجوازیة السفلی حتی من جهة خلقه و فرقانیته وظهر کتاب وجوده وقرآنیته الیما لما تقرّر عند ارباب الدراية والنهی من ان الکوّن لا یسع انساناً کاملاً

شبستری :

وجودش اندرین عالم نیابد  
برون رفت و دگر هرگز نیابد  
وان جهة خلقه و فرقه (ص) كانت منغمرة فی جهة امره و جمعه وان فرعه (ص)  
كان محکوماً بحکم اصله (ص) ولذلك لم یکن لبدنه (ص) ظل و كان یری من خلفه کما یری من قدامه .

شبستری :

زمان خواجه خط استوا بود  
که از هر ظل و ظلمت مصطفی بود  
ز خط استوا بر قامت راست  
ندارد سایه پیش و پس ، چپ و راست  
چو کرد او بر صراط حق اقامت  
بامر فاستقم میداشت قامت  
نبودش سایه کو را در سیاهی  
زهی نور خدا ظل الهی  
و لم یکن جسده الشریف بحکم اجساد الدنیا و لذلك عرج به (ص) الی ما فوق العرش و السماء .

نظامی :

کرد رها در حرم کائنات  
هفت خط و چار حد و شش جهات  
روز شده با قدمش در وداع  
ز آمدنش آمده شب در سماع  
دیده اغیار گران خواب گشت  
کوسبک از خواب ، عنان تاب گشت  
باقفس قالب ازین دامگاه  
مرغ دلش رفت بآرامگاه  
مرغ پرانداخته یعنی ملک  
خرقه درانداخته یعنی فلك  
مرغ الهیش قفس پر شده  
قالش از روح سبک تر شده



ولذا كان ايضا وصيه وصهره الذى كان بمنزلة شخصه ونفسه يرى (ع) فى ساءة واحدة بل فى آن واحد فى امكنة مختلفة و جهات شتى . وبالجملة لما كان هو (ص) بروحانيته المتحدة مع خلقه وفرقانيته من اعلى العقول المجردين والانوار القواهر الاعلى فيكون مبيته ومقامه ذروة كاهل حقيقة روح الامين لالمدبرات والاسفهبديات الادنين فضلا عن نشأة الماء والطين ... فظهر ان آل النبي (ص) واهل بيته الطاهرين القديسين الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، اى اذهب عنهم جميع افراد الرجس الذى هو من الاوثان من رجس المادة والطبيعة وعالم الحداث وطهرهم عن خبث الشرك الخفى والاخفى وندس المهية والتعين و الامكان؛ هم الذبن كانوا من الملاء الاعلى العالين و باتوا معه فى اعلى عالىين و سقاهم ربهم شراباً طهوراً من ماء معين و اطعمهم من اطعمة جنة الذات والصفات وفواكه جنة نعيم وناوالوا باعلى مراتب مقام التمكين بعد التلوين واتصلوا بالرفيق الاعلى وجاوزوا مقام قاب قوسين وبلغوا الى مقام الاكلمية واودانى و كانوا من اتم مظاهر ذات الله واسمائيه الحسنی وصفاته العليا واخذ وافيض الوجود وكمالاتهم القصوى بدوا و ختموا من المقام الذى اخذ عنه سيد الورى لكن بتبع ذاته ووجوده الاسنى سيما وصيه القائم بامر الله البات على فراشه والمواسى له (ص) بنفسه بل هو عين شخصه ونفسه لمادل عليه وعلى انحصار الال فيهم (ع) النص المنزل من السماء فاين الثراء من الثريا و القمر من الغمراء و اين نساء النبي (ص) من ان يكن من اهل بيته (ص) الباتين معه فى مبيته الرفيع الاعلى والناقلين بمقامه الباذخ الشامخ الابهى ان هذا الا افك يفترى و الله تعالى و رسوله منه براء والسلام على من اتبع الهدى.

(ص ٤)

قوله (قده) شمس الحقيقة الخ

المراد من شمس الحقيقة على ما هو الظاهر شمس حقيقة الوجود التى هى شمس جميع العوالم الوجودية والحضرات الالهية ولا يتصور لها مثل ولا ثانى كما قيل:

شمس در خارج اگر چه هست فرد      ميتوانم مثل او تصوير كرد

شمس جان كو خارج آمد از انير      نبودش در ذهن و در خارج نظير

و يمكن ان يكون المراد بها شمس الولاية الكلية الشاملة للولاية العامة والخاصة

و المطلقة والمقيدة فان الولاية من الصفات الكلية الالهية وهى كلمة الله العليا التى لاتنفذ (وان نفذت كلمة نبوت التشريع) و نوره الذى لاينطمس ولا يافى ( وان غربت شمس السفارة والرسالة) اذ الولي من اسماء الله الحسنى التى لا بد لها من مظهر مادامت الدنيا لانه لو انقطع ظهوره ونفذت كلمته وانطمس ضياءه و افل نوره لغربت الدنيا والتهبت بما فيها وباد اهلها وهلك سكانها ولم يبق على وجه الارض احد من عمارها ولذا ورد فى المانور : **اولا الحججة لساخا الارض باهلها** وهذا بخلاف نبوة التشريع فانها صفة خلقية لا يجب دوامها مادامت الدنيا ولا يلزم بقائها ما بقيت الارض والسماء... وهى اى الولاية من الولاية بالفتح بمعنى القرب و تنقسم اى الولاية الى عامة وخاصة والخاصة الى مطلقة ومقيدة والعامة على قسمين لانها اما تعم جميع المومنين وتحصل بالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وهى المشار اليها فى قوله عز اسمه **الله ولي الذين آمنوا** يخرجهم من الظلمات الى النور و ابتدائها من مرتبة التخليه من مراتب العقل العملى و من الاخلاق من مقامات السير و السلوك و من لطيفة القلب من اللطائف السبع و من الايمان اليقنى المجرد عن البرهان من مراتب الوصول و الايمان و تنتهى الى مرتبة قرب النوافل من مراتب الفناء والى نهاية الاودية من مقامات السير و السلوك والى لطيفة الروح من اللطائف السبع والى حق اليقين من مراتب اليقين ولصاحبها من الفتوح القرب ومن البطون السبعة القرآنية البطن الثانى والثالث واما ما تختص باصحاب القلوب و الكاملين من عباد الله المخلصين الفانين فى ذاته والباقيين ببقائه صاحبى قربى النوافل و الفرائض الذين قد نفضوا جلابب البشرية ورفضوا مشتبهات الطبيعة وخلصوا نواصيت الابدان وتركوا دار الحداث و تجاوزوا و اعن حريم الملكوت و الجبروت و دخلوا فى مكين قدس اللاهوت و هم المتقون صدقاً و الموحدون حقاً ولكن تعم جميع الاولياء الواصلين و الانبياء و المرسلين ولذلك يطلق عليها العامة فى قبال الخاصة المختصة بالمحمديين وهى المشار اليها بقوله تعالى **الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** و بالحديث القدسى **اولياي تحت قبائى لا يعرفهم غيرى**

و تحصل بفناء العبد فى ذاته تعالى و بالبقاء به وجوداً بخلع الوجود الامكانى و لبس الوجود الحقيقى بالتجلى الالهى الرحمانى وابتدائها من نهاية السفر الاول الذى هو السفر من الخلق الى الحق وبداية السفر الثانى و هو السفر من الحق الى الحق بالحق و من الاحسان الذى هو اول مراتب الكمال و من الاصول الذى هو اول مقامات الوصول و من لطيفة السرا والروح الذى هو اللطيفة الرابعة من اللطائف السبع و ينتهى الى نهاية مقام قاب قوسين التى هى بداية مقام ارادنى و اصاحبها من الفتوح الفتح المبين و من البطون السبعة البطن الرابع و الخامس و السادس و الخاصة ما تختص بمحمد (ص) و اوصيائه اطاهرين و ورثتهم التابعين لهم من الاولياء الواصلين و العرفاء الشامخين و هى المشار اليها بقوله تعالى ان ولى الله الذل نزل الكتاب و هو ولى الصالحين و تحصل بالبلوغ الى اعلى مراتب الفناء و المحو التام و الحق المطلق نزوال حكم الامكان و الشريك المعنوى الخفى و الاخفى و ختم مدارج الولاية و السير الجمعى فى جميع مراتب الاسماء و الصفات و استيعاب المعرفة التفصيلية و ملكة التحقق بها باعطاء حكم جميع المراتب و المقامات و بتولد قلب تقى نقى جمعى محمدى من تحقق اجتماع و امتزاج بين الاسماء الذاتية و مفاتيح غيب اولى الاسماءية و احكامها الوجدانية الثابتة فى الحضرة الاحدية الذاتية و بين الاسماء الكلية الاصلية المتعينة فى حضرة الواحدية و البرزخية الثانية بحيث يصير ذلك القلب الكلى الالهى مرآة تامة للحضرتين و مجالا كاملا للطرفين و فائزاً باحدية جمع الجمع بين جميع الاسماء و الصفات الثابتة فى التعينين و ابتدائها من نهاية مراتب السير و الكمال التى هى نهاية مقام قاب قوسين و بداية مقام ارادنى و لصاحبها من الفتوح المطلق الجامع لجمع مراتب الفتوح و من المراتب مرتبة الاكملية و التمحض و التشكيك و من المقامات مقام ارادنى و من البطون السبعة القرآنية البطن السابع و من اللطائف ؛ اللطيفة السابعة و لانها لنهاية لحسناته و لا غاية لمراتبه و درجاته و ليس وراء عبادانه قرية و لا تصور فوقها درجة و مرتبة وله الرياسة الكبرى و السيادة العظمى و الى ربه المنتهى و هى قد يكون مقيدة باسم من الاسماء الكلية الالهية و حد من

حدود التجليات الذاتية فتسمى بالولاية المقيدة المحمدية و بالولاية القمرية ايضاً و هى  
 مختصة بامة محمد (ص) التابعين له ولا وصيائه ولذلك سميت فى لسان بعض العارفين  
 بالولاية الامية المحمدية و قد تكون مطلقة عن الحدود و معرارة عن القيود بل تكون  
 جامعة لظهور جميع الاسماء و الصفات واجدة لانحاء تجليات الذات فتسمى بالولاية  
 المطلقة المحمدية و بالولاية الشمسية و هذه مختصة به (ص) و باوصيائه القديسين و  
 قد تخص التسمية بالشمسية بما توجد فيه بشخصه (ص) و تسمى الموجودة فى اوصيائه  
 الطاهرين بالقمرية و الظاهرة فى امته التابعين بالامية و بالولاية النجمية كما انه قد  
 تخص المطلقة بالعامه و المقيدة بالخاصة وكذلك قد تخص الشمسية بولاية خاتم  
 الاولياء و يسمى الباقي بالقمرية فظهر من هذا ان لحقيقة الولاية التى هى الكلمة الطيبة  
 الالهية التى اصلها ثابت و فرعها فى السماء و الشجرة المباركة الزيتونة التى  
 لاشرقية و لا غربية مراتب و درجات و منازل و مقامات و شجوناً و غصوناً و اوراقاً و  
 عروقاً و بحسب مراتب نقصها و كمالاتها و ضعفها و اشتدادها يختلف ظهوراتها و يتفاوت  
 آثارها و انوارها و كثرة شئونها و اطوارها فقد تشتد بحيث ترتقى من العامة بالمعنى الاول الى  
 العامة بالمعنى الثانى و تشتد مرتبة اخرى فى مراتب العامة فتكتسى بكساء النبوة التشريعية  
 ثم تشتد اخرى فتغطى بغطاء الرسالة و هكذا يتزايد اشتدادها و يتضاعف كمالاتها حتى  
 تبلغ مقام الخلافة اى الرسالة المقرونة بالسيف المختصة باولى العزم من الرسل ثم الى  
 الكمال المتضمن للاستخلاف الانم و القطبية التامة الكاملة الى ان تبلغ الى كمالاتها المطلقة  
 فى مراتب الولاية العامة بحيث يصير جميع من انصف بها تحت لوائها و مستفيداً من  
 مرتبتها و مقامها فيصير صاحبها حينئذ خاتم الولاية العامة و اذا ترقى منها فبلغت الى  
 الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و نالت فيها باعلى مراتبها فى الاشتداد و الكمال  
 بحيث يسير فى جميع الاسماء و الصفات الالهية و يصير مظهرراً لتمام شئون الذات  
 الاحدية؛ يصير صاحبها حينئذ خاتم النبوة و الرسالة و مرجع الجميع الانبياء و الاولياء  
 العامة و الخاصة و ان تنزلت عن هذه المرتبة اى كمال شدتها و رفعتها نزلت يسيرة  
 قليلة بحيث يختفى وصف نبوة التشريع لغلبة وصف الولاية و نبوة التعريف صار صاحبها

حينئذ خاتم الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و مرجعاً لجميع الاولياء والكاملين من الاولين و الاخرين فهذه المراتب كلها من مراتب مطلق الولاية و بنظر آخر كلها من مراتب الولاية المحمدية وذلك لانه لما كان اسم الولي باطن اسم الله و الولاية باطن الالهية و السر المستتر المقنع بالسر ، و الالهية باطن الحقيقة المحمدية و الباطن عين الظاهر و الظاهر عين الباطن بوجه فالحقيقة المحمدية اذن هي الولاية الكلية الالهية التي ظهرت تارة بصفة النبوة المطلقة الجامعة بين التعريف و التشريع و اكتست بكساء الخلافة و الرسالة فتجلت من مشكاة الانبياء من الادم المعلم بالاسماء الى العيسى المرفوع الى السماء و ظهرت تارة اخرى بنعت الولاية العارية عن ذلك الكساء فصارت رضى الله و خليفته و خاتم الاولياء و العلى الاعلى ثم ظهرت بصورة باقى الائمة الهداة الذين اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد فصارت حجج الله و خلفائه فى الارض و السماء الى ان ظهرت بجميع نعوتها و اوصافها فصارت قائمهم و مظهر كمالاتهم و كمالات جميع الانبياء و الاولياء

شبهتري

در اين ره اولياء چون ساربانند	دليل و رهنماي کاروانند
وزيشان سيد ماگشته سالار	هم او اول هم او آخر در اين کار
بود نور نبى خورشيد اعظم	که از موسى پديد و که ز خاتم

مثنوى :

جمله گشته خوشه چين خرمنش	دست اميد همه در دامنش
که نبى بود و که ديگر ولى	که محمد گشت و گاهى شد على

و کلهم عن سبق معنى داور	بدائرتى ادوار من قبل شرعتى
و ما منهم الا وقد کان داعياً	بقوته للحق عن متبعية
و قبل فصالى دون تکليف ظاهرى	ختمت بشرعى الموضح کل شريعة

فظهر بهذا الوجه ان جميع الانبياء و الاولياء من مظاهر خاتم الانبياء محمد المصطفى و من رقائى حقيقته الجامعة الكلية الالهية و اشعة دائرة ولايته و رسالته

الختمية وظهر بهذا ايضاً ان الاولياء المحمديين و الائمة المعصومين (ع) كانوا ياخذون الشرع و احكامه من المأخذ الذى كان ياخذ منه خاتم النبيين و سيد المرسلين الا ان هذا المأخذ كان له (ص) بالاصالة و لهم عليهم الصلوة و السلام بالتبع و انهم كانوا عالمين بجميع الاحكام و الشرايع بل بتمام الذوات و الحقايق بحيث لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصاها على الاحاطة الوجودية و الحضور التام و ان علو مهم (ع) كانت وهيبة لدنية لاكسبية و انهم (ع) كانوا واجدين لجميع ما كان الاتصاف به من لوازم تبليغ الشرع و حفظ الاحكام و اخذها من المأخذ الذى كان ياخذ عنه خير الانام بل كان تبليغهم و حفظهم و دعوتهم (بحكم اتحادهم معه) (ص) حقيقة و روحاً و نفساً من زمان بعثته (ص) الى زمان قيام القائم بل الى يوم القيام) دعوة واحدة و تبليغاً واحداً و ذلك لان الخليفة يجب ان يكون على صورة من استخلف عنه و مظهراً واحداً لجميع صفاته و كمالاته و يرشدك الى ذلك حديث المنزلة الذى اتفق على صحته الفريقين فان مسئول موسى عن الحق تعالى فى حق اخيه هرون تشريكه فى امره بنص الكتاب و قد اجاب الحق تعالى دعوته فى ذلك فكذلك كان امير المؤمنين بحكم هذا الحديث مشاركاً مع خاتم الانبياء فى امره و كذا ساير الائمة المعصومين (ع) (بحكم اولنا محمد «ص» و اوسطنا محمد «ص» و آخرنا محمد «ص»..

و قد طلع من افق هذه البيانات العرشية و بزغ من مطلعها انوار لامعة ساطعة و اسرار دقيقة غامضة منها ان النبوة انما تحقق من اشتداد جهة الولاية و ان كل نبي من الانبياء فهو واحد للولاية و منها ان كل نبي فهو افضل من اولياء زمانه ممن لم يبلغوا مرتبة النبوة لعدم بلوغ اشتداد ولايتهم الى المرتبة الازمة للاكتساء بكساء نبوة التشريع و كذا من اولياء غير زمانه ان كانت مرتبة ولايتهم دون مرتبة ولايته و انقص منها، و منها ان مدار فضل الاولياء و الرسل و الانبياء و تفاضل مراتبهم المشار اليه بقوله تعالى **تلك الرسل** فضائلاً بعضهم على بعض ؛ على جهة الولاية التى هى باطن جهة النبوة و تمامها و بها تحصلها و قوامها و هى اشرف منها من جهة كونها جهة الهية و كون النبوة جهة خلقية و منها انه يمكن ان يكون ولى زمان من الازمنة و دور من الادوار افضل بكثير من

نبي زمان آخر مع كونه واجداً للنبوّة والولاية وهو واجد للولاية فقط وذلك من جهة اتّمية ولايته من ولاية ذلك النبي و كونه اشد واكمل ولاية منه او كون ولايته ارفع درجة واعلى حقيقة و انبل سنخاً ووجوداً من ولاية ذلك النبي .. ومن هذا يظهر سر تقدم اوصياء خاتم الانبياء و الائمة المعصومين على جميع الانبياء و الرسل السابقين من اولى العزم و غيرهم من الافطاب و الخلفاء الكاملين و الاولياء الواصلين و كونهم (ع) افضل بكثير منهم و من الملائكة الكروبيين بل تقدم بعض علماء الامة المحمدية و اوليائهم على كثير من الانبياء و الاولياء السابقين لكون محتدهم و منيع ولايتهم حضرة احديّة الذات و مقام او ادنى الذى هو فوق مقامات الانبياء و الاولياء اجمعين و ان اولى الناس بالبنى الامى و بتحمل اعباء الولاية و الخلافة عنه صلى الله عليه وآله وسلم امير المؤمنين و امام الموحدين ثم بعده ابنه الحسن (ع) ثم بعده اخوه الحسين (ع) ثم بعده على ابن الحسين (ع) الى آخر ائمة الاثنى عشر المعصومين المكرمين و ان الثلاثة كانوا للخلافة غاصبين و لحمل اعبائها غير مستحقين لانهم باعترافهم كانوا جاهلين ، ومنها ان لكل واحد من النبوة التشريعية و الرسالة الالهية و الولاية الكليّة باقسامها المذكورة خاتماً هو اكمل الفائزين بها و افضل المظهرين لاحكامها و آناها و اقربهم منزلة عند الله تعالى الذى هو مولى القائمين بها و لكن لا يلزم تأخره زماناً من سائر افراد من تلبس بها الا فى ختم الرسالة و النبوة التشريعية فانه يجب تأخره من جميع من اكتسى و تغطى بها و ان خاتم الرسالة و النبوة التشريعية و الحائز لجميع المقامات و المراتب الالهية و الرافع لاعلام جميع الدرجات و انكلمات الربانية؛ الحضرة الجامعة المحمدية و خاتم الولاية العامة بالمعنى الثانى عند كثير من العارفين هو عيسى بن مريم الذى هو الروح الاعظم و كلمة الله باره الخلائق و الامم و خاتم الولاية الخاصة المحمدية على بن ابي طالب امام العالمين الذى هو اقرب الناس الى الله تعالى بعد محمد (ص) سيد الاولين و الاخرين بنص الكتاب الذى هو تنزيل من رب العالمين و ان شئت قلت كل واحد من الائمة المعصومين من جهة ان اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد و ان كلهم نور واحد او الامام القائم الثانى عشر لكونه مظهراً لكمالاتهم و كمالات جميع الاولياء و الانبياء و المرسلين و زعم صاحب فصوص الحكم محى الدين العربى ان بنفسه ختم الولاية المقيدة المحمدية الظاهرة فى امته التابعين و ان كان تحت

لواء خاتم الولاية المطلقة المحمدية والائمة المعصومين الطاهرين. ومنها ان جميع الرسل وقاطبة السفارة الى الله كاللكواكب والاقمار المستفيدين من الاشعة الساطعة من شمس نبوة خاتم الانبياء او كالفرع والاعصان والاوراق المتفرعة من شجرة مباركة محمد المصطفى ومن مظاهر حقيقته الكلية الالهية عليه وآله آلاف التحية والثناء كما ان جميع الاولياء والارصياء كالنجوم والاقمار المستفيدة من شمس بازغة ولاية خاتم الاولياء او كالشجون والغصون المتفرعة من شجرة ط-وبى العلوية او كالفرع المنبعثة من كلمة طيبة ولايته الختمية القصوى وان ذواتهم ووجوداتهم من رقاق وجوده الرفيع الاعلى ونعم ما قيل فى حقه (ع) :

دارى دلا اگر تو هوای سلوک حق      باید قدم نهی بره شاه لافتى  
شاهی که از بلندی قدرش خبر دهد      ایزد بهل اتى و بتاکید انما  
بر تخت ملک فقر، چو او شاه مطلق است

شاهان فقر جمله بدو کرده اقتدا  
وصف کمال اوست سلونى ولو کشف

کسرا نبوده عرصه این بعد انبیا

وقيل ايضاً :

اصدالله در وجود آمد  
سنائی :  
در پس پرده هرچه بود آمد

بخدا گر بزر چرخ کب-ود  
شبهتري :  
چون منى (١) هست و بود خواهد بود

ظهور کل او باشد بخاتم  
وجود اوليا اورا چو عضوند  
بدو يابد تمامى هردو عالم  
که اوکل است ايشان همچو جزوند  
چو او از خواجه يابد نسبت نام  
ازو تا ظاهر آمد رحمت عام

---

(١) کلمه من فى قوله « چون منى » راجع الى على ( ع ) لان هذا البيت واقع بين ابیات قالها الشاعرى وصفه، فالأستشهاد به فى محله



إذا عرفت هذه النفحات الالهية والنفثات القدسية فاعلم ان هذا الكلام اى قوله وآله الخ مشتمل على ثلثة تشبيهات، الاول تشبيه عالم الحقائق والمعانى بالعالم الجسمانى فى اشتماله على الشمس والبروج الاثنى عشر التى بها نظام هذا العالم الكيانى الذى هو ظل نظام العالم الربانى بناء على ان يكون تقدير الكلام ( شمس عالم الحقيقة ) و الثانى تشبيه الولاية الكلية الالهية التى بها قوام جميع العوالم الالهية و نظام جميع الحضرات الوجودية بالشمس البازعة الساطعة اللامعة الجرمانية التى بها قوام العالم المادى ونظام العالم الجسمانى وجعلها شمس تلك العوالم الالهية والنشآت الربانية اذ بنورها تدفع ظلم غواسق الماهيات و بضائها تهتدى القلوب فى ظلمات برالكثرات و بحر التعينات والثالث تشبيه الائمة الاثنى عشر الذين هم مدار تلك الشمس الكلية الالهية و بانوارهم تلائت السموات واستنارت الارضون و باضوائهم استضاءت حقيقة ما كان وما يكون؛ بالبروج الاثنى عشر التى هى مدار شمس المحسوس ومجالى نورها ومدارج سيرها وظهورها من جهة كونهم مدار تلك الشمس الكلية الالهية ومطالع انوارها ومظاهر آثارها، والاول استعارة بالكناية، والثانى استعارة تحقيقية مـ رشفة، و الثالث استعارة تحقيقية مجردة ويحتمل ايضا ان تكون مرشفة فتأمل. ومخض مرامه (قده) من كلامه الاشاره الى ان مدار تجليات الحق تعالى شأنه وتقدس اسمائه وظهور اسمائه وصفاته وقوام حضرت الكون ونظام عالم الوجود بحسب استكماله الباطنى وعروجه المعنوى وسيره الكمالى على شمس الولاية الكلية الالهية ودورانها من مدار وجودات تلك الائمة المهدات والقادة الولات وجولانها من مناطق انيانهم المطهرة وذواتهم المقدسة الفانية فى الله والباقية ببقاء الله و المتحولة بحول الله و قوته ليظهر سر وجوب الصلوات عليهم ( ع ) كوجوبها على النبى الختمى (ص) بل بنفس وجوبها عليه وبعين البرهان الذى قام عليه لكونهم عليهم السلام من مجالى شمس ولايته (ص) ومراتب نوره وحقيقته بل كونهم نوراً واحداً و ضياء فارداً اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد .. و منه يظهر سر ماورد عنه (ص) من عدم جواز الفصل بينه وبين آله (ص) بعلى على تقدير صحة الرواية واستقامة الدراية لانه كالفصل بين الشى ونفسه وهويته وشخصه وذلك مختل الاساس

والمباني الا ان يكون على سبيل التجريد المذكور فى علم البيان والمعانى وان كان لجواز الفصل وجه بالنظر الى تعدد الظهورات والمجالي ثم انه (قده) جعل فى بعض مصنفاته مدار عالم الوجود على سبعة من الاقطاب الذين هم كبار الانبياء والرسل وهؤلاء آدم ونوح وابراهيم وداود وموسى وعيسى ومحمد (ص) تطبيقاً على الكواكب السبعة السيارة وعلى اثنى عشر من الاولياء الذين هم اوصياء محمد اى الائمة الاثنى عشر صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين و قال ان عليها العدد تطبيق العالم الصورى مع العالم المعنوى من جهة ان الانتظام الصورى بالسبعة من الكواكب والاثنى عشر من البروج ، وكذلك عدد كليات الموجودات تسعة عشر من العقل والنفس والافلاك التسعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلاثة والكون الجامع للمكل وكذلك رؤساء القوى المباشرة لتدبير النواصيت وهى الخمسة الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية وفى المقام جعل مدار شمس الحقيقة التى بها مدار جميع العوالم والنشأت الائمة الاثنى عشر ايماء الى ان ولاية سائر الاولياء والاقطاب من اشعة شمس ولايتهم الكلية الالهية كما ان وجوداتهم وكمالاتهم من رقائق وجوداتهم وافياء كما لانهم لانهم (ع) بهم فتح الله وبهم يختم وانهم السبيل الاعظم والصراط الاقوم كما اشرنا اليه سابقاً وذكر فى المصنف المذكور ان علة كونهم اثنى عشر من جهة كون هذا العدد دواصياء الاقطاب السبعة او ان الاسلام مبني على اصل الشهادتين وكل واحد احدى منهما مركبة من اثنى عشر او بعدد نقيبائى اسرائيل او الاسباط الهداة او بانقسام الساعات التى يدور عليها مصالح العالم او ان الولاية تهدى القلوب الى سلوك الحق كما تهدى الشمس والقمر ابصار الخلائق ومجالى النور الظاهرى اثنا عشر فيجب ان يكون مجالى النور الحقيقى كذلك بطريق التطابق، ولذا ورد ان حامل الارض الحوت كما ان آخر البروج الحوت وان الحوت مقر دار الفرور ومنه يعرف سر الرحمة اذ بهم سكنت السواكن واستقرت السموات والارضون وفى المقام اكتفى بالوجه الثانى والاخير لانهما اعتن الوجوه وادقها و اشار اليهما بقوله مناطق البروج الخ، وبقوله بها الحق وزن الخ، و الاول اشارة الى الاخير والثانى الى الثانى فان من معانى وزن الحق بهم ومن وجوه كونهم سطور لاله الا الله وشروطه كما ورد فى الزيارة الماثورة فافهم وتبصر

قوله بها الحق وزن الخ (ص ٢)

فيه اشارة الى كونهم نفس الحقيقة المحمدية وكونهم (ع) من نور واحد وذلك

لانه كان فى كلامه السابق ايماء الى حصر الناطق بالصواب وفيصل الخطاب الذى هو عبارة اخرى عن وزن الحق به (ص) فيه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وهيئنا جعلهم ميزاناً للحق ايضاً اشارة الى ما ذكرناه ومعنى كونهم ميزاناً للحق ما فصلناه سابقاً .

قوله (قده) و بعد الخ (ص ٣)

اقول السالك الى الله تعالى و المسافر الى ملكوته الاسنى اذا قطع الحجب الظلمانية والنورانية ورفع الاستار الامكانية وانجذب سره الوجودى بجذبة توازى عمل الثقليين الى حضرة الاحدية ووصل الى مقام الفناء والمحو والطمس والمحق وانغمس فى بحر الوجود وانغمس فى اشعة شمس حقيقة وجود الحق فاما ان يبقى فى مقام الفناء والمحو ولا يرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ويصدر منه الشطحيات ولا يلتفت الى غير بارء الموجودات او تشمله العناية الازلية والرحمة الالهية فيحصل له الصحو بعد المحو ويرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ويصير من الاولياء المقربين وينال بمقام البقاء بعد الفناء والتمكين بعد التلوين ولما كان التسمية والتحميد والتصلية للسالك النظرى بمنزلة السفر الاول من الاسفار الاربعة للسالك العملى الذى ينتهى بهم الى الفناء فى الله تعالى والمحو فى وجوده ويكون الفراغ منها والاشتغال بذكر باقى الامور بمنزلة الاسفار الاخرى والرجوع من الحق الى الخلق وكان حصول هذا المقام بعد النيل بمقام المحو و الفناء فلذلك جرى ديدن المصنفين وعادة المؤلفين على ذكر كلمة اما بعد عقيب التسمية والتحميد اشعاراً برجوعهم من الحق الى الخلق ونيلهم بمقام البقاء بعد الفناء والصحو بعد المحو فافهم .

قوله (قده) الى موازين الهداة الخ (ص ٣)

المراد بها المنطق باعتبار اشتماله على الموازين الخمسة التى ذكرها فى مستأنف الكلام بقوله تلازم تعاند الخ او عليها وعلى الاستقراء والتمثيل ومباحث المعارف وبالجملة مطلق مباحث الموصلات التصورية و التصديقة اذ بها يتيسر للنفس الانسانية النبل بالكمالات الحقيقية والسعادات السرمدية الابدية والخروج من قوة العقل بالهوى الى فعلية العقل بالمستفاد وبها تتحد بالعقل الفعال وتصبح مظهر لذات الله المتعال .

(ص ٢)

قوله (قده) الى موقنية النخ

يمكن ان يقره الموقنية بكسر القاف وفتحها فعلى الاول تكون اشارة الى وصول النفس الى كمالاتها الممكن لها فى جانبى العلم والعمل و وصولها الى مقام علم اليقين وعينه وحقه لا يتيسر لها الا بالمنطق وان به يزال جميع انواع الريب و يقطع عروق الشكوك والشبهات عنها وعلى الثانى الى ان ما بالذات لاعطاء الجزم واليقين انما هو علم الميزان وانه اخر ما تنوخ عنده رواحل طالبي الايقان من جهة احتياج العلوم اليه وعدم احتياجه الى علم آخر لانقسامه الى ضرورى ونظرى مستفاد من الضرورى منه بطريق ضرورى .

(ص ٢)

قوله (قده) فيه اشارة النخ

قيل فى وجهه ان الاضافة ان كانت بمعنى من بصير المعنى الحكمة التى هى الميزان او ناشئة منه ومعلوم ان الشئ لا يثمر ما لا يشاكله ولا يجاسه اذ الكل يعمل على شاكلته ولو كانت بمعنى اللام اوفى بصير المعنى الحكمة التى جعلت لان تكون ميزانا للعلوم والافكار فاصلا بين الحق والباطل من الانظار او ائل عليكم ذاك القسم من الحكمة الذى هو الميزان وعلى التقادير فدلالته على ما افاده واضحة فتأمل .

(ص ٢)

قوله (قده) ان فسرناها النخ

كمال كل شئ ما به يخرج من القوه والنقص ويتم به فى ذاته وصفاته ويطرد عنه فقدان والقصور والامكان ولما كانت النفس الانسانية ليس لها حد محدود فى طور الوجود وكمالاته ولما مقام معين فى مقاماته و درجاته وهى كتاب الله المبين الذى باحرفه يظهر المضمرو فيه انطوى العالم الاكبر ولها من طرازية عالم الخلاق والامر والملك والملكوت قدح معلى ومن مظهرية الاسماء والصفات ونموزجية عالم اللاهوت حظ اوفى وتلك المقامات والدرجات حاصلة لها فى مبدء فطرتها وعند هبوطها من المحل الارتفاع الاعلى الى العالم الاسفل الادنى بالقوة والا مكان وهذه المظهرية والطرازية مشوبة بالنقص والفقدان وكان من الواجب فى الحكمة الالهية ان لا يجعل القوى والامكانات هملا وان لا يترك الاستعدادات والقابليات سدى فقتضت العناية الربانية الازلية اعطاء حقها وايفاء حظها فجعلت لها قوتان: نظرية وعملية واعطيت لها

جناحان لجهتيها التجردية والتعلقية يطير ذاك الطائر القدسي و الورقاء الملكوتي  
 باحد هما من حضيض عالم الناموت الى ذروة عالم اللاهوت و تاخذ العلوم الحقيقية  
 والمعارف الربانية من آبابها الروحانيين واشياخها الكروبيين و يطير بالاخر في فضاء  
 عالم الخلق وينظم نظام الملك والمملوك و يتخلق بالاخلاق الفاضلة الالهية ويتجلى  
 بالملكات الشريفة العادلة ويتشبه بالاله الحق علما وعملا وبصير خليفة الله تعالى في اقطان  
 عوالم الامكان ونشأت الحدثنان بحيث كاد يوشك ان تحل عبادتها بعد الله تبارك وتعالى  
 ويكون من رهاق قدر رأى الحق وتعلم من ابن وفي ابن والى ابن وما الحاصل في البين  
 وتعد لامسها (لنفسها ل) وتستعد لمرسها وتخرج من القوة والنقص الى الكمال في المراتب  
 الاربعة التي للعقل النظري ببلوغها الى اعلى مراتبها التي هو العقل بالمستفاد والاربعة التي  
 للعقل العملي بوصولها الى اكمل درجاتها التي هي المحو والطمس والمحق وهذا هو  
 المراد من قولهم خروجها في كمالها النخ.

وفي هذا التعبير اشارة الى ان خروجها من القوة والنقص بطريق الحركة  
 الجوهرية و انها جرمانية الحدوث روحانية البقاء والمراد من الامكان الامكان العام  
 المقيد بجانب العدم بمعنى نفى الامتناع فلا ينافي وجوب الانصاف بالنسبة الى بعض  
 الكمالات او بالنسبة الى بعض الاشخاص و وجه دخول المنطق في الحكمة على تقدير  
 تعريفها بما ذكر ان النفس في مرتبة العقل الهولاني متهيئة لادراك المعقولات الثانية  
 وعوارضها الذاتية ومستعدة لتحصيل المطالب المنطقية ويكون الخروج من قوة ادراكها  
 الى فعليته كمالا لها ايضا لعدم قصر كمالها على ادراك المعقولات الاولى فيصير ادراكها  
 داخلا في الحكمة بناء على تفسيرها بما ذكر .

( ص ٤ )

قوله ( قد ه ) لان قسرنا ه الخ

في التعبير بالتفسير دون التعريف ايماء الى ان العلوم المقدسة الحقيقية لا يمكن  
 معرفة حقيقتها الابنور يقذفه الله في قلب من يشاء سيما بناء على القول باتحاد المعقولات  
 مع جوهر ذات العاقل الذي لا يمكن معرفته بالعلم الخصوصي، اواشارة الى ان التعريف  
 للمهية والمهية و العلوم سيما الحقيقية منها ليست من سنخ المهية ، اوالى ان الحكمة

كانت معلومة مشهودة للنفس متحدة بها عند وجودها بالوجود القرآنى الالهى فى العوالم الالهية من حضرة العلم الربوبى ونشأة الاعيان الثابتة وعالم الجبروت والدهر الايمن الاعلى وانما ذهلت عنها وزال عنها العلم التركيبي بها عند هبوطها منها الى هذا العالم الاسفل الادنى كما نطقت بذلك المأثورة المشهورة من ان الحكمة ضالة المؤمن فتكون هى اذن كامنة فى جوهر ذاتها ومعلومة لها بالعلم البسيط بحيث لا يحتاج فى بيانها الاالى الشرح والتفسير والتعريف والتقرير ففهم .

(ص ٢)

قوله (فده) بالعلم الخ

المراد منه ماهو الاعم من العلم الحصى والحضورى و من قسمى الحصى اى مطلق العلم والادراك سواء كان بحصول مثال المدرك وصورته عند المدرك مع الحكم او بدونه او بحضور نفس ذاتها وهويته عنده لابعنى كفاية حصول احد قسمى الحصى فى تحقق الحكمة مطلقا حتى يرد بلزوم دخول مجرد تصور احوال الاعيان من دون التصديق بشبوتها فى الحكمة بل بمعنى عدم الحصر فى واحد من الاقسام ولزوم ايفاء حق العلم باحوال الحقايق حسبما يقتضيه كل واحد منها من اقسام العلم على ما تفسى به طاقة اوساط البشر وقيل المراد به التصديق الجازم الثابت وقيل الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل الحاصلة من ممارسة المسائل والمراد من الاحوال العوارض الذاتية او مطلق الحقايق التابعة لحقيقة الموضوع او اللاحقة بها ولو بواسطة مستندة اليها فيشمل معرفة ماهيات الاشياء وذراتها واجناسها وفصولها وخواصها ولوازمها وآثارها لكون جميع ذلك من احوال اعيان الموجودات كما قيل :

مشبهكى مشكوة وجوديم

من و تو عارض ذات وجوديم

والمراد من اعيان الموجودات ذاتها وحقايقها الموجودة فى الخارج اى بوجود يترتب به عليها آثارها ولوقيل ان المراد بها الموجودات النفس الامرية اى المتحققة فى حد ذاتها لا بصرف التقدير ومحض الفرض والتصوير حتى يخرج العلم باحوال الفرضيات المحضة والتقديرية الصرفة التى هى اللفظ ظهر تحتها عدم الحكمة ؛يدخل فيها المنطق من دون حاجة الى التوجيه المذكور فى الكتاب لكون موضوعه

من الموجودات العينية بهذا المعنى ولكن ما افادوه فى تفسير الاعيان لا يلائم ذلك المعنى والمراد من نفس الامر حد ذات الشئ فى قبال فرض الفارض واعتبار المعتبر فالمراد بالامر؛ الشئ نفسه من باب وضع الظاهر موضع المضمحل او عالم العلم الربوبى المحيط بكل شئ او العقل الفعال او مطلق عالم الامر او مع عالم المنشآت او قلب الانسان الكامل وعقله الجمعى الاحدى او تخوم الضرورة او البرهان او سجل الوجود ودفتر الكون والشهود والتجلى الاعلى النفس المسمى بالفيض المقدس وكل من هذه الاحتمالات منسوب الى قائل ذكره تطويل بلاطئى، وتحقيق المقام فى مستأنف الكلام. وذكر هذا القيد لاجراخ الجهل المركب والمراد من طاقة البشرية طاقة اوساطه واللام فى الاحوال والاعيان على ما قيل للاستغراق بمعنى حصول الملكة التى يقدر بها على ادراك الكل لاجراخ العلم ببعض حالات الجميع او جميع حالات البعض او بعض حالاته فدبر .

### قوله (قده) لان موضوع المنطق الخ (ص ٢)

هذا مذهب اكثر المحققين من المنطقيين وذهب جماعة منهم الى ان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث اتصالها الى المجعولات التصورية والتصديقية لئلا يصير البحث عن وجود الكلى الطبيعى او عدمه وعن كون النوع مهمة محصلة والجنس ماهية مبهمه ونحو ذلك مما ليس بحثاً عن حالات المعقولات الثانية استطرادياً وكذلك لا يخرج البحث عن نفس تلك المعقولات مثل البحث عن مثل الكلية والجزئية ونحوهما عن المنطق ولم يلتفت المصنف الى هذا القول نظراً الى ان الحزب بالبحث عن وجود الكلى الطبيعى ونحوه انما هو عالم ما قبل الطبيعة والفلسفة الاولى المتكفل للبحث عن وجود الاشياء وانحاء وجودها لاعلم المنطق من جهة انه لا يترتب عليه نمرة ميزانية ترتباً قريباً فلا غائلة فى جعل ذلك البحث وماضاهام خارجاً عن المنطق ومذكوراً فيه على سبيل الاستطراد وكذا البحث عن نفس المعقولات الثانية فى المنطق ليس من حيث التصديق بل من حيث التصور وهو خارج عن مسائله جزماً مع ان الاتصال الى المجعولات الذى جعل حيثية تقييدية لما هو الموضوع عندهم لا يترتب عليه الا بعد

عروض المعقولات الثانية له ومن حيث عروضها له فيكون هي الموصول بالحقيقة لا المعلومات التصورية والتصديقية والمراد بالمعقول الثاني في المقام ما يكون عروضه لمعروضه واتصافه به كلاهما في العقل ويعبر عنه بالمعقول الثاني المنطقي ويعنى بالتأني ما ليس في الدرجة الاولى من التعقل فيشمل ما يكون في الدرجة الثانية وما بعد ها وقد يطلق على ما يكون عروضه في العقل سواء كان اتصافه فيه ايضا اوفى العين وهو اعم من الاول ويعبر عنه بالمعقول الثاني الفلسفي ثم انه قد يظن ان موضوع المنطق لوجعل المعلوم التصوري والتصديقي من حيث الايصال الى المجعولات لاحتاج في ادخال المنطق في الحكمة على التفسير الثاني الى توجيه المصنف وقد ضعف ذلك الحسبان بان من قال بكون الموضوع المعلوم التصوري والتصديقي لم يجعلهما من حيث نفس ذاتهما موضوعا للمنطق بل من حيث كونهما مالمومين وموصلين الى المجعول وهما بما هما كذلك ليسا من الاعيان الخارجية فتأمل

قوله (قده) لان المراد الخ (ص ٢)

قيل ان لفظة العين قد تطلق في عرفهم على ما يرادف الذات والحقيقة التي تساوق الوجود وقد تطلق على ما يرادف الخارج واردة كلا المعنيين صحيح في قولهم هذا اى اعيان الموجودات فتدبر

قوله (قده) خارجية من وجه الخ (ص ٢)

قيل اى من جهة وجودها في النفس التي هي خارجية والمراد من كونها خارجية انها موجودة بوجود يترتب به عليها آثارها لان الاثر المطلوب من كل شئ بحسبه وهي مما يترتب عليها الاثار المطلوبة منها عند كونها في النفس او موجودة في الخارج ويكون من مراتبه من جهة كونها موجودة في النفس التي هي موجودة في الخارج فان قلت يلزم مما ذكر حصر الموجود في الخارجى وهو مخالف لما صرح به حوايه قلت انما يلزم ذلك لو كان الموجود في النفس خارجياً بجميع الجهات والاعتبارات لا ببعضها مع ان من الموجودات الذهنية المختلفة والكواذب وهي ليست بخارجية ولو بهذا المعنى لانها ليست من هيأت النفس بما هي خارجية ولذلك قيل انها الفاظ ظهرت تحتها العدم وبعبارة اخرى ليست هي في



حاق النفس بل انما هي في مرتبة من مراتبها (١) فتأمل

قوله (قده) لانها هيأت النفس الخ (ص ٢)

قيل ليس المراد من الهيئة ما يرادف العرض المقابل للمجوهر بل المراد منها مطابق الصفة والشأن حتى يصح ذلك على القول باتحاد العاقل والمعقول انتهى فأمل

قوله (قده) وهيئة الامر الخارجى الخ (ص ٢)

قيل عليه ان مختار المصنف في مسألة التعقل ما ذهب اليه فرفوربوس صاحب ايساغوجى من اتحاد العاقل بالمعقول وبناء عليها القول تكون تلك الامور التي هي من معقولات النفس التي هي خارجية ايضاً خارجية بالضرورة من جهة اتحادها معها لا من حيث كونها هيئاتها فعدوله عن طريق الاتحاد مع خفة مؤنته وقلتها وكونه في غابة السداد الى ذلك الطريق مع كثرة مؤنته وكونه غير مقبول الامع النكرة والعناد ليس على وفق ما هو عليه من المسلك والاعتقاد وخارج عن ميزان الاستقامة والرشاد . ولو كان مختاره في باب التعقل انه بمشاهدة ارباب الانواع كما ذهب اليه جماعة من الحكماء كان طريق اثبات خارجية تلك الامور ايضاً غير ما ذكره في الكتاب بل كان الدليل على وجود تلك الارباب بعينه دليلاً على خارجيتها واجيب عنه اما اولاً فبانه يمكن ان يكون مراد القائل بالاتحاد او ان التعقل بمشاهدة العقول العرضية اتحاد الماهيات والحقايق المتصلة مع وجود النفس واندكاكها فيه او بالنحو الذي ذكر في مقامه لا الاضافيات المحضة والمعقولات الثانية المنطقية التي هي من الاعتباريات الصرفة التي ليس لها في الخارج ما بازاء ولا منشأ انتزاع واما ثانياً فبأن مختار المصنف في باب التعقل ما ذهب اليه صدر المتألهين (قده) من ان للنفس الانسانية في ادراك الكليات ومعرفة الحقايق والذوات اطواراً مختلفة ودرجات متفاوتة وانها في اوان بلوغها العقلي وشدتها المعنوي يكون ادراكها لها بمسافرتها من اقليم الماديات المكنونات الى عالم الامر وديار المجردات المبدعات ومشاهدتها عن بعد لذوات نورية وعقول

---

(١) اي من مراتبها النازلة ومن فيضها المقدس مع حفظ مقام ذاتها عن دنس هذه الاوهام كما ان الموجودات الخارجية من فيض ذاته تعالى مع حفظ مقامه الشامخ عن الحدود وشوب الكثرات.

كلية عرضية هي ارباب انواع الكائنات و اصول الحقائق و الذوات و عند استوائها الحقيقية و بلوغها الى كمالها العقلي يكون ادراكها لها بصير ورتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني باتحاد ماهيات الاشياء و حقائق المدركات مع وجودها النورى التجردى اتحاد اللامتحصل و اللامتأصل مع المتحصل و المتأصل و فناءها فيه فناء الغيب فى الشئ والعكس فى العاكس و عند وصولها الى اعلى درجات كمالها العقلي و ارفع مراتب اشدها الروحي و صيرورتها عقلاً بسيطاً اجمالياً هو كل الاشياء و تمامها تسير حينئذ خلافة للصور التفصيلية النورية فعليه هذه الطريقة لا تكون النفس التى هى اكمل الخليقة متحدة مع مدركانها العقلية فى جميع الحالات و تمام المراتب و المقامات حتى يستدل به على خارجية تلك الامور و الهيات على تقدير تعميم القول بالاتحاد بالنسبة الى جميع المدركات و ثالثاً بان اتحاد المدركات النفسية ليس مع تخوم ذات النفس فى مقامها السر والخفى و الاخفى بل انما اتحادها مع نورها الفعلى و فيضها الاقدس و المقدس كما سيصرح به فى مبحث الوجود الذهنى و ذاك الفيض و الظهور و ان كان بوجه خارجياً الا انه وجود و ظهور للنفس و ليس وجوداً اصيلاً لمدركانها حتى يترتب به عليها آثارها و يصير مناط خارجيتها مطلقاً و رابعاً بان مراده (قده) اثبات خارجية تلك الامور حتى على مذهب المنكرين للاتحاد و لذلك جعلها من هيات النفس و طواربها انتهى ما قيل . و تحقيق المقام و ما هو النقص و الابرار في هذا الكلام يعرف من تحقيقاتنا فى مبحث الوجود الذهنى .

قوله (قده) خارجية الخ (ص ٢)

قيل عليه : ان هذا الاستدلال مبنى على مسلمية كون النفس خارجية عند الكل مع ان لازم مذهب اصحاب فيثاغورس القائلين بمبدئية العدد للاشياء ؛ كون النفس من سنخ العدد الذى هو امر اعتبارى و كذا القائلين بكونها نسبة بين العناصر و مبنى ايضا على مقدمة غير جلية و لا مثبتة لـ ما هو المطلوب فى المقام لان حاصل الاستدلال ان المعقولات الثانية المنطقية موجودة فى النفس لكونها هياتها و النفس موجودة فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الشئ ، موجود فيه فى اذن موجودة فى الخارج و هذا بظاهره

غير سديد . اما **اولا** فلان المراد من الخارجية ما يكون خارجا عن صقع النفس مطلقا ولا يلزم ان يكون الممتنع والمعدومات المحضة خارجية لانها ايضا من هيأت النفس واما ثانيا فلان المعقولات الثانية موجودة في النفس بوجود غير اصيل وهي موجودة في الخارج بوجود اصيل المعبر عنه بالوجود الخارجى فلا يشبث من هذا القياس وجود تلك المعقولات في الخارج الذى هو المراد من كونها خارجية ولان هذا القياس لا يستمر فى كل ما يشاكله كما فى قولك الجالس فى السفينة موجودة فى الماء مثلا والوجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ مع ان الجالس ليس بكائن فى الماء مع ان هذا الدليل على فرض تمايمته معارض بالمثل وهو ان المعقولات الثانية المنطقية من عوارض المعقولات الاولى وهى بما هى معقولات اولى امور ذهنية فيجب ان تكون هى ايضا ذهنية لا خارجية واجيب عن الاول بان كون النفس خارجية ضرورة غير قابلة للمنع وقول فيثاغورس ومن ذهب الى النفس نسبة تأليفية مأول وهو ايضا مصرح بوجود النفس فى الخارج مع عدم منافاة مذهبه على تقدير عدم مأوليته لصحة الاستدلال نظراً الى قيام البراهين القطعية بل الضرورة والمطرة الانسانية على بطلانه وان الممتنع والمعدومات المحضة انما تكون كذلك بالحمل الاول لا بالحمل الشايع الصاعى وانها بهذا الحمل من مخلوقات النفس ومنشأته باذن الله وحوله وقوته وعن الثانى والثالث بان المطلوب اثبات خارجية تلك الامور من جهة كونها هيأت الامر الخارجى لا من جهة كونها موجودة فى الامر الخارجى فلا يتوقف على المقدمة المذكورة حتى يرد ما ذكر مع ان تلك الامور من حيث كونها من هيأت النفس موجودة بالوجود الخارجى اذ يترتب عليها آثار كونها هيئة لها وخارجية كل شئ بحسبه وان كون الشئ الخارجى بحيث ينتزع منه الكلية عند وجودها فى النفس ونحوها وجود لها فى الخارج وان كانت بوجه آخر من الموجودات الذهنية فيتم المطلوب ولو على تقدير تشبث بذيل تلك المقدمة وعن حديث المعارضة فبكونه واضح المختلقة والفساد لان المعقولات الثانية ليست من هيأت المعقولات الاولى بل العنصرية من هيأت النفس القائمة بها وكونها من عوارضها غير مضر بالمطلوب بعد نبوت قيام الجميع بالنفس التى هى خارجية مع ان المقصود اثبات خارجية تلك المعقولات من بعض الجهات فلا

يضربه عدم خارجيتها بجهة اخرى على فرض تسليمه ومع انه يكفى فى رفع الاستبعاد عن كون المنطق من الحكمة ما افاده ولو سلم عدم وفائه باثبات خارجية موضوعه الا بالعرض انتهى فتأمل

قوله ( قد هـ ) وكيف لا يكون من الحكمة الخ (ص ٢)

قيل ما افاده فى هذا الوجه مبان مع الوجه الاول لان مقتضى الاول كون المنطق من الحكمة بالذات من جهة كون موضوعه من الايمان الخارجية ومقتضى هذا الوجه كونه منها من جهة كونه آلة لها وفانياً فيها وبعبارة اخرى مقتضى الاول كونه منها بالاستقلال ومن جهة كونه ما فيه ينظر، ومقتضى الثانى كونه منها بالتبع ومن جهة كونه ما به ينظر وبين الامر بين بون بعيد. مع ان كونه آلة لها يقتضى عدم اندراجه فيها لان الالة خارجة عن ذى الالة واجيب عنه بانه لا منافاة بين الامر بين لجواز ان يكون مسائل المنطق مندرجة فى مسائل الحكمة من جهة اندراج موضوعه فى موضوعها ومع ذلك تكون مسائله آلة لسائر مسائل الحكمة وبالعامة يكون ذا الرياستين رياسة الاستقلال ورياسة الالية وصالحا لان يكون ما به ينظر وما فيه ينظر ايضا من جهتين وهو بكلتا النظريتين من الحكمة. مع ان المقصود تكثير الوجوه حتى لو لم يسلم بعضها يثبت المطلوب من وجه آخر وما افاده المصنف فى المقام مأخوذ عن تحقيقات صدر المتألهين مع ادنى تغيير وما افاده مبنى على اصاله الوجود وسرابة نوره فى كل شىء حتى الاضافات والاعتبارات بل وحتى فى نقيضه ومقابله وان وجود كل شىء بحسبه وسيجيء تحقيق هذا المبحث فى مستأنف الكلام

قوله ( قد هـ ) وانتفاع غيرها به الخ (ص ٢)

قيل هذا جواب لسؤال مقدرة تديره انه لو كانت الالية مقتضية لاندراج المنطق فى الحكمة لاقتضى ذلك اندراجه فى علوم شتى لكونه آلة لجمع العلوم النظرية غير المتسقة ولا المنتظمة مع انه اذا لم تكن آليته مختصة بالحكمة يكون الحكم باندراجه فيها دون غيرها ترجيحاً من غير مرجح فاجاب عنه بان وضع المنطق انما هو لان يكون آلة للحكمة لا لغيرها من العلوم النظرية فيكون انتفاع غيرها به غاية بالعرض لا بالذات

فلا يكون اذن آلة لها حقيقة انتهى

(ص ٢)

قوله (قده) من منطق الخ

بيان لحكمة الميزان وانما سميت بالمنطق لانها تقوى النطق الظاهري وتسلك بالداخلى مسلك السداد وبمبدء ذلك الفعل ومظهر ذلك القبول وهى النفس الناطقة- سبيل الرشاد ويتم به جهاته ويحصل كمالاته وفيهذا التعبير اشارة الى ان المنطق هوالماء الذى به حيوة جميع العلوم النظرية وبه تحيى ارض قابليات النفوس من ظلمة الجهل والقوة بعد موتها من جهة هبوطها من عالم النور والحيات الى دار الغرور والممات وردها منه الى اسفل السافلين ومكمن القوة والامكان باخراجها من القوة والظلمة الى الفعلية والنورية وارقيتها الى اعلى عليين والمراد من عيونه امامه باحثه الاربعة التى كل واحد منها،ظهرعن من الانهار الاربعة التى فى الجنة اى جنة عالم العقل المشار اليها فى الكتاب الكريم اى مباحث التصورات ومبادئها ومبحث الاقيسة ومبحث الصناعات الخمس ، واما المراد بها ابوابه التسعة من جهة ان كل واحد منها عين تنشعب عن ابحر العقول الطولية والعرضية او عن النفوس التسعة الفلكية وفى التعبير بالخرارة اشارة الى كثرة انتفاع العلوم بموائمه وقيل الى ان محلها التى هى النفس الناطقة متجولة ذاتاً ومتحركة جوهرأ فى كل لحظة و ان معقولاتها كثيرة الجريان من جهة اتحادها معها قوله واردها اى الوارد فى تلك العيون الميزانية- وهو العالم بقواعدها المراعى لها وقيل هذا اقتباس من قوله تعالى ولما ورد ماء مدين (الاية) وفى التعبير بالورود اشارة الى ان مطالبه من ماء مدين عالم الامر او حاضرة الاعيان الثابتة وان واردها يكون كليم الله وجليسه ويكون ايضا كموسى بن عمران ع ذا يد بيضاء وذا عصى التنسيار التى هى حية بحياة الله ، وتسعى بنوره فى عالم الجبروت واللاهوت وتلقف ما تافكه العقل الوهمية الغير المنورة بنور المنطق من الاراء الباطلة والاهواء الردية الخبيثة العاطلة وان نيل مطالبه لا يمكن الا بالورود والشهود لا با لاغتراف والاختطاف

(ص ٣)

قوله (قده) واردها قريحة الخ

القريحة فى اللغة اول ما يستنبط من البئر ويطلق فى الانسان على الغريزة التى

يستنبط منها العلوم والمعارف على ما نقل في بعض كتب اللغة ، واورد على المصنف بان في عبارته في المقام من الاختلال وسوء التعبير ما لا يخفى على الاصاغر فضلا عن الاعاظم والاكابر . وذلك لان مراده ان الوارد في عيون المنطق يكون ذا قريحة طيارة هي اعلى مراتب القرائح المذكورة ولا يكون ذا قريحة سيارة هي اوسطها فضلا عن ان يكون ذا قريحة قطانة هي ادناها والعبارة المفهمة لهذا المقصود حقها ان تكون هكذا : « واوردها قريحة طيارة لا سيارة فضلا عن ان تكون قطانة » ، وعبارة الكتاب مع انها لا تفهم ذلك المقصود توهم ان القطا ، اعلى مرتبة من السيارة مع كونها ادنى مرتبة منها لكونها من القطن بالمكان اى الاقامة به كنى بها عن القريحة الخامدة الجـامدة وعلى فرض كونها اعلى مرتبة منها كان حق العبارة هكذا :

« واوردها قريحة طيارة لا قطانة فضلا عن ان تكون سيارة » لا ما ذكره في الكتاب

فعبارة الكتاب خارجة عن طريق الصواب على كل تقدير

ويمكن ان يجاب عن هذا الايراد بوجوه ، منها ان العبارة يحتمل انها كانت في الاصل ما اشير اليها اولا فحرفت بتصحيح النساخ الى ما في الكتاب ومنها ان مقصود المصنف ليس ما فهمه المعترض حتى يكون حق العبارة ما ذكره بل المقصود ان الوارد في عيون المنطق لعلو شأنه لا يمكن ان يكون قريحة قطانة اصلا بل يكون واجداً لاعلى مراتب القرائح وهي الطيارة فضلا عن ان يكون واجداً لاوسطها وهي السيارة يعنى انه اذا كان علو قدر وارد المنطق بحيث بلغ الى مرتبة من شأنها وجدان اعلى مراتب القرائح فبلوغه الى مرتبة من شأنها وجدان اوسط المراتب بطريق اولى ، وهذا بخلاف الوارد في سائر العلوم فان الوارد فيها قد يكون ذا قريحة قطانة واذا بلغ قدرها الى كماله يكون الوارد فيها ذا قريحة سيارة فقط في الاغلب فلا يكون وجدانه لاوسط مراتب القرائح محققا الا اذا احرز انه بلغ الى كمال قدره وهذا كما يقل لمن يظن ان شان زيدان يكون رئيس قرية مثلاً ويشك في لباقة لرياسة البلد ، ان زيدا لا يليق بشانه لرياسة القرية بل من شأنه ان يكون سلطاناً فضلا عن رياسة البلد ، او المعنى ان الوارد في عيون المنطق لا يكون ذا قريحة قطانه بل هو ذو قريحة طيارة فضلا عن ان يكون ذا قريحة سيارة فان وجدانه له بطريق اولى ومنها ان مراتب القرائح ازيد مما ذكر في الكتاب

بل لها مراتب اخرى بعضها فوق الطائرة وبعضها دونها فمن الاولى ما تسمى بالحداسه  
وهى التى تدرك المطالب كلها بالحدس الصائب من دون حركة فكرية ومنها الطرافة  
وهى التى تدركها فى طرفة العين ومنها البراقة (١) وهى التى كالبرق اللامع فى ادراكها  
ومن الثانية السباحة وهى التى تسمح فى بحار العلوم كسباحة الحيتان فى الشطوط  
والانهار وبعض هذه المراتب مختصة بالانبياء والاولياء والباقي قد توجد فى سائر افراد الناس  
ومراد المصنف ان وارد المنطق قريحة عالية الشأن طائرة وما فوقها ولا يكون سباحة التى هى  
دون الطائرة فضلا عن السيارة التى هى دون السباحة وتقدير الكلام ان وارد عيون المنطق قريحة  
عالية الشأن لانكون الاطيارة فما فوقها ولا يكون سباحة فضلا عن ان يكون سيارة واذا كان هكذا  
فلا يكون قطوانة قطعاً وجزماً ومنها ان فضلا بمعنى تفضيلا ولا قطوانة معدولة مثل لا حجر و  
هى خير مبتداء محذوف والجملة صفة للسيارة اى وارد المنطق قريحة طائرة تفضيلا  
له من ان يكون قريحة سيارة هى لا قطوانة ومنها انه (قده) لم يجعل القطوانة من مراتب  
القرائح لغاية حقارتها وكونها غاية تسفلها فى قوس نزولها وادعى ان عدم لياقة القريحة  
القطوانة بشأن وارد المنطق بل وارد سائر العلوم من المسلمات وجعل مزيته على سائر  
العلوم وجدان الوارد فيه للقريحة الطائرة مزيداً على وجدانه للسيارة من جهة وجدان  
العالي للمسافل دون العكس بخلاف سائر العلوم لكون واردها واحداً للسيارة فقط فيكون  
عليه مفاضلا فى كلامه بمعنى مزيداً وقيل وجوه اخر لا فائدة فى ذكرها بعد وضوح المراد (٢)

(١) ومنها الملهمة وهى التى تلهم من ملهم الكل وانما لم يذكره لرعاية وفاق الاوزان  
(٢) مثل ما قل الحاج ميرزا حسين السبزواري (الذى من اعاظم تلامذة المصنف  
قدس سره) عند ما استشكل عليه شيخنا المعظم... وذلك ان استاذنا الاعظم - زيد افاداته  
حينما سافر الى الارض الاقدس - وهو فى حدائق السن - لاقى السيد المذدور المبرور ،  
بالاكرام ببلدة سبزوار وجرى بينهما ماجرى ، حتى زيد لحوار بينهما كل يوم اعجابا له  
بل كل ساعة وآن اكراما منه عليه ، الى ان دار البحث على هذا الاشكال فاقر السيد الجليل  
به واقبله ورد الكتاب واخطاه قائلان بان المصنف عند ما نظم منظومته فى المنطق لم يشرحه  
بل لم يقصده ولكن علق عليه ابنه الفاضل شرحاً مفصلاً حتى اتى كتاباً باضخماً ولما من اكثر  
الكتب المعتبرة المنطقية . فلما عرض على ابنه ما نسج ، لم يقع منه مورد القبول لكثرة ما  
فيه من الفضول بالنسبة الى مارام المصنف من الاختصار والاضراب عن الاكثار فامر به بتلخيصه  
بل وقد لخص بعضها بنفسه ؛ فيحتمل قوياً ان يكون مثل هذه الفلنات من قلم ابنه او من تلخيصه  
لامن المصنف نفسه او من تصحيحه وانما اضرب استاذنا العزيز عنه لما من دأبه ان لا يتكلم فى  
الكتاب الا بالتحقيقات العرفانية والحكمية . ولكن قلنا منه سلمه الله وحفظه من الافات  
لكثرة ما فيه من الفائدة التاريخية على من له دربة فيه . انتهى .

وكون اصل الايراد مناقشة في العبارة لا يليق باهل التحصيل والدراية و لذلك طويينا  
كشحا عن التعرض بذكر وجوه الصحة والسقم في الايراد والجواب والله اعلم بالصواب.

قوله (قده) راء لنور الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ان علم المنطق علم يقيني لا تقليدي فيه اصلا ولا احتياج في تعلمه الى علم آخر  
مطلقا ولا يشوبه ظلمة الجهل والخفاء ابداً فان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره و  
المنطق ظاهر بذاته من جهة عدم احتياجه الى علم آخر ومظهر لغيره من جهة احتياج  
غيره اليه فهو في العلوم آية نور الله الساري في الدراري والذراري الذي لا يحتاج في  
ظهوره الى شئ وبه يطرد ظلمة العدم عن كل شئ ولذلك وصف النور بالحقيقي في قبيل  
العرضي او المجازي اشارة الى انه من اشراقات نور الانوار جلست عظمته الذي هو نور  
السموات والارض وهو حقيقة النور وتمامه على قلوب المستعدين البالغين الى حد  
العقل بالفعل والعقل بالمستفاد المتحدين مع العقل الفعالي وانه من العلوم الحقيقية التي  
هي نور يقذفه الله في قلب من يشاء لا من العلوم الرسمية التي هي قيل وقال كما قيل :  
علم رسمي سر بسر قيل است وقال نى از او كيفيتى حاصل نه حال  
قوله (قده) في الطريق الخ (ص ٣)

اي طريق السفر الى الله وملكوته الاسنى من الاسفار الاربعة التي للسالك  
العمالي والنظري وفيه ايماء الى ان المنطق الحقيقي مطلوب لجميع المسافرين الى  
الله تعالى والسائرين الى ملكوته الاسنى الا ان بعضهم لا يحتاج الى تعلمه بل هو حاصل  
له بالفطرة او بالهام الله تعالى واعطائه

قوله (قده) كاف الخ (ص ٣)

اشارة الى انه آخر ما تناخ عنده الرواحل وتنسم به الوسائل وانه  
يراعى جانب المـواد والصور (١) جميعا وتعصم مراعاته الذهن عن الخطاء في الفكر في  
كل واحدة منهما

---

(١) خلافا لما ذهب اليه محمد امين الاسترآبادى ونقله عنه الشيخ الانصارى (قده)  
«من ان غاية ما يتكفل له المنطق الصور دون المواد» فرده سلمه الله بانه آخر ما تناخ عنده الرواحل  
الخ لمكان ان الصناعات الخمس متكفلة لبيان المواد وتميزها كما قرره المناطقة باستماعة الفطرة  
السليمة وتخوم الضرورة والبداهة بحيث لا يبقى فيه ادنى مجال للاشكال لذوى العقول فضلا عن الفحول



قوله (قدّمه) لم يتكأده الخ ص(٢)

إشارة الى ان النفس الانسانية تخرج بالحكمة الميزانية من القوة المحضه الى الفعلية الصرفة وتباغ الى التجرد التام بحيث لا تكل بكثرة الافكار وتراكم الانظار كما هو شان المجردين عن غشاوات المادة وظلمات الطبيعة

قوله (قدّمه) صهود قاف الخ ص(٣)

فيه إشارة الى ان النفس جرمانية الحدوث روحانية البقاء وان حركة وارد عيون المنطق الى الله تعالى وعالم امره وحضرة اسمائه وصفاته تحويلية طويلة اى بنحو الحركة الجوهرية واتحاد العالم بالمعلوم والعقل بالمعقول وانها تكون بانتمام قوسى الصعود و النزول ونيل واردها بما هو غاية المأمول من الوصول الى نهاية مراتب الكمال ودرجات الاستكمال وهى الفناء فى ذات الله المتعال ومظهرية صفات الجلال والجمال وخروجه عن اقليم الامكان وصيرورته من حملة عرش الرحمن ومحيطاً بجميع المعلوم وتمام الصناعات كاحاطة قاف العقل الكلى والقلم الاعلى بذوات الممكنات وحقايق الموجودات بالنسبة الى اكثر افراد النفوس الانسية وان كان سير الكمل والمجذوبين ينحوا آخر فصل فى مقامه ومقارنه .

قوله (قدّمه) اى قاف القلب الخ ص(٣)

اعلم ان الروح الاعظم الذى هى الحقيقة الانسانية على ما افاده بعض حملة عرش العرفان كما ان له فى العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى والنفس الكلية والم لوح المحفوظ والنور وغير ذلك، كذلك له فى العالم الصغير الانسانى الذى هو فى الحقيقة العالم الاكبر والنفس الرحمانى مظاهر واسماء والقباب وصفات وهى السر والخفى والروح والقلب والكلمة والروع والفؤاد والصدر والعقل والنفس لقوله تعالى فانه يعلم السر واخفى . وقل الروح من امر ربي . ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب . وكلمة من الله وما كذب الفؤاد ما رأى . والهم نشرح لك صدرك . ونفس وما سواها . وما فى الحديث الصحيح ان روح القدس نقت فى روعى . وان نفسان تموت حتى يستكمل رزقها ... فيطلق عليه السرب اعتبارا ان ادراك نوره مختص بالراستخين

فى العلم بالله تعالى والخفى لخباء حقيقته على العارفين وغيرهم والروح باعتبار ربوبيته للبدن وكونه مصدر الحيوة الحسية ومنبع جميع القوى النفسانية و القلب من جهة قلبه بين الوجه الذى يلى الحق فيستفيض منه الانوار وبين الوجه الذى يلى النفس الحيوانية فيفيض عليها ما استفاضه من مبدعه على حسب قابليته اولتقلبه بين الاسماء اللطيفة والقهرية والتشيمية والتنزيهية والجلالية والجمالية او تقلبه بين ادراك الجزئيات والكليات وكونه بين اصبعين من اصابع الرحمن، والكلمة باعتبار ظهوره فى النفس الرحمانى كظهور الكلمة فى النفس الانسانى، والفؤاد باعتبار تأثره من موجد، والصدر من جهة الوجه الذى يلى البدن لكونه مصدر انواره والروع باعتبار خوفه وفزعه من قهر المبدء القهار والعقل لتعقله ذاته وذات موجد و تقيده بتعين خاص والنفس من جهة تعلقه بالبدن وتديره اياه وهذه العبارات والاستعارات كلها اشارات الى حقيقة واحدة واسامى والقباب لهوية فاردة تطلق عليها لاختلاف الجهات والاعتبارات و لكونها ذات مراتب و درجات او لاختلاف المشارب والاصطلاحات فى التعبير عما لها من الاطوار والمقامات كما ان ما يسمى باصطلاح ارباب الحكمة بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل المعرفة بالروح وما يسمى بالنفس الناطقة المجردة يسمى عندهم بالقلب اذا كانت الصور الكلية مفصلة فيها مشهودة لها وبطلقون اسم النفس على النفس المنطبعة الحيوانية كما صرح بذلك المصنف (قده) فى بعض تصانيفه قال القلب والروح والنفس الناطقة واحدة عند الحكماء وفى اصطلاحات العرفاء الروح هى اللطيفة الانسانية المجردة وعند الاطباء الروح هو البخار اللطيف المتولد فى القلب الصنوبرى القابل لقوة الحيات والحس والحركة و يسمى هذا البخار فى اصطلاح العرفاء بالنفس والمتوسط بينهما المدرك للمكايات والجزئيات بالقلب فالقلب عند العرفاء جوهر نورانى يتوسط بين الروح بالمعنى الاول وبين النفس.. والروح باطنه والنفس مركبه و ظاهره المتوسط بينه وبين الجسد وقد مثل فى القرآن الحكيم القلب بالزجاجة و بالكوكب الدرى والروح بالمصباح والنفس بالشجرة الزيتون الموصوفة بكونها مباركة لاشرقية ولا غربية لازدياد رتبة الانسان وبركته بها ولكونها ليست من شرق عالم الارواح المجردة ولا من غرب الاجسام

الكثيفة والبدن بالمشكوة انتهى .

فظهر من هذا ان ما يطلق عليه الحكيم النفس الناطقة يطلق عليه العارف القلب بالاعتبار المذكور ولكن يستفاد من كلمات اهل العرفان اطلاقه على معانى اخرى كما قال بعض العارفين: لما كان اللحم الصنوبرى انما سمي بالقلب لمكان قلبه بين الاعضاء من جهة كونه منبع حياتها ومركز جهاتها وجامع شتاتها وفعلياتها ومبده آثارها وانوارها وكانت الالفاظ موضوعة للمعاني العامة عندهم سمي كل ما كان كذلك بالنسبة الى امرأ و امور قلباً له اولها ولهذا سميت النفس الناطقة المجردة واللطيفة الثالثة من اللطائف السبع والعقل الكلى والنفس الكلية والانسان الكامل والحضرة الالهية والمرتبة البرزخية الحاصلة فى كل واحدة من المراتب والمقامات والمواطن والحضرات الواقعة فى حاق الوسطية الكبرى ومركز كمال كل مولود من المواليد الثلاثة بل كل موجود من الموجودات العلوية والسفلية؛ بالقلب لاتصافها بما ذكرناه بالنسبة الى بعض الاشياء او جميعها انتهى .

فعلم مما افاده ان القلب فى عرفهم معانى عديدة و اطلاقات كثيرة وحمل كلام المصنف على اكثر هذه المعانى سيما الخمسة المذكورة اولاً فى كلام هذا القائل وان كان ممكناً الان الانسب بالمقام مع ملاحظة ما ذكر بعد هذا الكلام ارادة احد المعنيين الاولين او مرتبة البرزخية الكبرى التى للانسان الكامل المكمل كما لا يخفى ، والمراد من الصعود الى القاف بالمعنى المذكور خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل و بلوغها الى مقام الاطمينان و التجرد التام بالحركة التحولية الذاتية والسير الى الله و ولوجها ملكوت السموات والارض بالتولد مرتين ليصير مجلى الشرفين ومرآة الحضرتين وليكون من الموقنين بالله وكتبه ورسله بعلم اليقين او عينه وحقه و خليفة له (تعالى) فى سموات عالم الارواح وارضى عالم الاشباح .

(ص ٣)

قوله (قد) الذى هو عرش الرحمن الخ

العرش فى اللغة سرير الملك وله فى اصطلاح اهل الله و غيرهم اطلاقات كثيرة : من العلم الالهى والقلب بالمعنى الذى اشير اليه والفيض الاقدس والفيض المقدس

والممكن الاقرب الاشرف وجملة عالم المقول والنفس الكاية و الملك الاقصى وعالم المثال والقدرة النامة الوجوبية والمشية النافذة الالهية وحضرتي الاحدية والواحدية والانسان الكامل واطلاقه عليه هذه المعاني يكون على سبيل الحقيقة بناء على الاصل الذى اشرنا اليه سابقاً وانما اضاف العرش الى الرحمن وسمى القلب بعرش الرحمن لكونه مستوى الرحمة الرحمانية الوجوبية ومجلى التجليات الذاتية والصفاتية فى عالم الباطن كمستوائية العرش الجسمانى للرحمة العامة الوجودية فى عالم الظاهر بحكم الرحمن على العرش استوى وما ورد فى الاثر الصحيح ما وسعنى ارضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المومن النقى النقى .

مثنوى :

من نكنجم هیچ در بالا و پست  
من نكنجم اين يقين دان اى عزيز  
گر مرا جوئى در آن دلها طلب

گفت پیغمبر که حق فرموده است  
در زمین و آسمان و عرش نیز  
در دل مومن بکنجم اى عجب

شبهتري :

که این چون نقطه آن دور محیط است

مگر دل مرکز عرش محیط است

حلاج :

درد تو مرهم دل افکار آمده  
وانکه ز روی لطف خریدار آمده  
خالقى باين طلسم گرفتار آمده  
خود غير تو کجاست پديدار آمده  
ليک اختلاف از در و ديوار آمده

اى بادل شکسته ترا کار آمده  
ديده متاع قلب مرا صد هزار عيب  
تو گنج بيكرانى وعالم طلسم تست  
در هر چه هست بر تو نور وجود تست  
چندين هزار خانه ويکنوريش نيست

وله ايضاً

ليک در گنج دل بشکستگان جا کرده اى

در همه عالم نميگنجى ز روی کبريا

(وله ايضاً )

شمع تجلاى ترا شبهاز جان پروانه اى

اى گنج سوداى ترا گنج دلم ويرانه اى

دل جای عشقت ساختم از غیر تو پرداختم

حاشا که سازم کعبه را چون کافران بتخانه ای

بل ذلك العرش الظاهري مثال هذا العرش المعنوي وصورته ولذلك جعل له اركان كما جعل للظاهري على ما ورد في الخبر من ان له اركاناً اربعة وعبر عنها بالنور الابيض والا صفر والاحمر والاخضر هي امثلة الانوار المعنوية الواردة عليه من حضرة اللاهوت والجبروت الاعلى والاسفل وحضرة الملكوت ولكن اركان هذا العرش الحقيقي خمسة بعدد الحضرات الكلية الالهية وجووه الخمسة وهي ما يقابل غيب هوية الحق المعبر عنه بالوجه الخاص الذي لامدخل فيه للوسائط الاسماءية وما يقابل عالم الارواح وما يقابل عالمي المثال المطلق والمقيد وما يقابل العالم العلوي السماوي بخسب صورة صاحبه في كل واحد من السماوات وما يقابل العالم السفلي المعبر عنه بعالم العناصر وانما صار وجوهه خمسة من اجل كونه الحضرة الخامسة من الحضرات الخمس الالهية واختصاصه باحادية جمع الحقائق والحضرات واحاطة مرتبته بجميع المراتب والدرجات ولذلك صار عدد الكليات والمعرفات والقضايا الكلية وجهاتها والاقيسة والموازين والصناعات التي هي العمدة من مطالب علم المنطق الذي هو زينة ذاك العرش ومفتاح ابوابه؛ خمسة من جهة ان الظاهر عنوان الباطن كذا قيل فتبصر .

قوله (قده) وهو عالم العقل الخ (ص ٣)

قد مر سابقا ان لعالم العقل اسامي والقباً كثيرة من عالم القضاء والامر والابداع والجبروت والقلم وام الكتاب وغير ذلك وان الممكن الاقرب الاشرف يسمى بالقلم الاعلى اخذاً عن قوله تعالى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وانه سمي ذلك العالم بالقلم كما سميت النفس الكلية باللوح المحفوظ وعالم القدر من جهة اشتمال كل ما فيها العالم على فعليات ما دونه بنحو الجمع والوحدة والبساطة وكونه واسطة لافاضة كماله في افاضة الصور العلمية على النفوس الكلية والجزئية التي هي الواح لتلك الانلام الالهية وفي افاضة الصور الوجودية على الاجرام والمواد الامكانية وان هذا الاطلاق انما هو على سبيل الحقيقة بناء على وضع الالفاظ للمعاني العامة وفي حمل

القاف على العقل الكلى اشارة الى ان مدارج الوجود دورية وانه لا تكرر فى تجلى الله وان العقول الصاعدات مكانة بل متحدة مع الباديات وان النفس فى سيرها المروجى الكمالى تتصل بعالم اللاهوت الذى هو فوق حضرة الجبروت من جهة ان الصعود على الشئ يستلزم التفوق عليه ولا يتحقق التفرق والاحاطة بالعالم العقلى الا بطى بساط عالم الامكان وخرق حجب الاكوان وان بدوها وختامها هو الحق تعالى كما بدئكم تهودون فافهم .

قوله (قده) بقدّم المعرفة الخ (ص ٣)

متعاق بقوله صعود قاف الخ واطافة القدم الى المعرفة بناية او بمعنى اللام وهذا الاطلاق ايضا على سبيل الحقيقة على مذاق اهل المعرفة كما مر غير مرة و على مذاق الادباء اضمار التشبيه اى تشبيه المعرفة بالماشى على رجليه فى النفس استعارة مكنية واثبات القدم لها استعارة تخيلية وفيها اشارة الى اتحاد السالك والطريق في هذا السير الصعودى و معراج التحليل ولو حمل القاف على قاف القلب فيدل على اتحاد السالك والطريق والمساك اليه .

قوله (قده) به انطوى الزمان والمكان الخ (ص ٣)

انلم ان المجردين عن جلباب البشرية والصياصى الناسوتية والمنساختين عن العلائق الطبيعية وغشاوات الهيولى والمنغمسين فى انوار عالم اللاهوت و الجبروت واشراقات قواطن حضرة الملكوت لمكان استقراهم على عرش النروحن والتجرد عند ملك مقتدر وجلوسهم على كرسى الرفعة والكبرياء والعظمة والقدس عن الفناء والتجدد وبتوتهم عند ربهم الذى هو صرف الوجود المنزه عن جميع القيود والحدود وتحققهم بالوجود الحقانى والكينونة الربانى الصمدانى غير مقيدى بقيود الاجسام المادية والموجودات الطبيعية ولا محكومين باحكام نشأة الزمان والمكان وعالم الجهات والاوزاع بل اجسادهم المطهرة وابدانهم الشامخة لمكان مجاورتها بل اتحادها مع ارواحهم الكلية صار عين روح الله ونوره وصارت السموات مطويات بيمينهم التى هى بيمين الله بمقتضى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، و ما رميت اذ رميت

ولكن الله رعى وعوالم الامر والخلق ونشأت الملك والمملوكوت محتويات مجتمعات  
فى كلمات وجوداتهم التى هى كلمات الله كما قال المولوى المعنوى :

بس بزرگان گفته اند نى از كزاف	جسم پاكان عين جان افتاد صاف
گفتهشان و نقششان و نفسشان	جمله جان مطلق آمد بسى نشان
جان دشمن دارشان جسميت صرف	چون زيزدان نزداو اسمست وحرف
اين پخاك اندر شدوكل خاك شد	و اين نمك اندر شدوكل پاك شد

فلذلك تمكنوا مع كونهم فى جلايب من ابدانهم الناسوتية التى قد نضوها  
ورفضوها من الظهور فى كل مكان وجهة فى حال كونهم فى مكان آخر وجهة  
اخرى بصورة واحدة او بصور مختلفة وكذا من الاثيان بالافعال الزمانية  
مثل طى المسافات البعيدة و ايجاد الحركات و الافايل الكثيرة فى زمان قليل  
بل دفعة واحدة دهرية سرمدية كما عرج سيد الانبياء الى السموات العلى ومقام قاب  
قوسين او ادنى فى لحظة ورجع منها الى الارض السفلى وكان (ص) ايضا يرى من خلفه  
كما يرى من قدامه ولم يكن لبدنه ظل وكذا تمكنوا من ان يبقوا في هذا العالم الى اخر  
الدنيا وكذا من قلب الحقايق و المشى فى الهواء والاماتة والاحياء الى غير ذلك من  
معجزات الانبياء وكرامات الاولياء وبالجملة نسبة العالم الكبير الى ارواحهم الكلية بوجه  
نسبة الابدان الشخصية الى النفوس الجزئية فلهم ان يتصرفوا فيه بما شاؤوا كما شاؤوا وهذا وان  
كان لتصوير كيفية طى الزمان والمكان لهولاء المكرمين وجوه اخرى من اليجاد  
والاعدام والخلع واللبس والقبض والبسط والكمون والبروز والانشاء والخلقية  
والقاء الظل ونحو ذلك مما هو فى الكتب المذكور وفى الاسنة مشهور ولكن هذا الوجه  
ادق واتقن مع جريانه فى كل موجود يكون فى طول موجود آخر فان وجود الدانى مع  
جميع احواله واحكامه مطوى بيد العالى بل كل سافل بالنسبة الى العالى فى الطويلات  
كقطرة مداد الى بحر عظيم لا ساحل له فكيف يتصور ان يتقيد بقيوده ويتحدد باحكامه  
و حدوده و منه يظهر سرماروى من رؤيته (ص) الجبرميل و قد طبق الخافقين كما  
اشار اليه المولوى المعنوى فى المتنوى .

چونكه كرد الحاح و بنمود اندكى      هيئتى كه ، كه شود زان منـدكى  
 شهـرى بـگرفت شرق و غرب را      از مهابت گشت بيهش مصطفىـى  
 سيما بالنسبة الى الانسان الكامل الذى هو اعلى العوالى والبالغ الى قصوى المجد  
 والمعالى وهو مظهر القدرة التامة الالهية والمشية الازلية الوجودية والروح القدس فى الجنان  
 الصاغورة ذاق من حدائقه الباكورة كما قيل :

احمد ار بكشايد آن پر جليل      تا ابد مدهوش ماند جبرئيل  
 وهذا هو المراد من طى الزمان والمكان للكاملين بحسب تصرفاتهم الناسوتيه  
 وافعالهم الظاهرية واما بحسب افعالهم الباطنية وادراكاتهم وتعلقاتهم الكلية فمعنى طى الزمان  
 والمكان بحسبها ان تصير ادراكاتهم العقلية كلها دفعية غير زمانية ولا مكانية بصور مجردة  
 كلية بسيطة وسبعة غير متعينة ولامحدودة بل محيطية بكل صغير وكبير جامعة لكل رطب  
 ويا بس متساوية النسبة الى جميع الافراد والامكنة والاوزاع والجهات خلافة للتفاصيل  
 فعالة للمعالي من جهة اتصال ابـحـر علـومهم ببـحـر عـالـم اللـاهـوت وموطن علم بـارء المـلـك  
 والملكوت فان النفس مادامت نـبـى مرتبة الخيال او العقل بالقوة غير متحولة الى العقل  
 بالفعل ولامترقية الى حد العقل بالمستفاد والاتحاد بالعقل الفعال والفناء فى الحق المتعال  
 تكون ادراكاتها تدريجية ، زمانية ، متقدرة ، او متعينة محدودة غير عارية عن الغشاوات الطبيعية  
 والاضافات المادية و اذا جاوزت عن هذا الحد بلغت الى الحد المذكور وصارت ادراكاتها  
 العقلية دفعية دهرية سرمدية محيطية بجميع الافراد منظوبة فيها جميع الازمنة والاوزاع  
 والجهات والامكنة لكن بناء على القول بان الادراك بنحو الارتسام او الاضافة المقولية  
 ونحوه يكون تلك السعة والاستيعاب الذى للمدرك للمدرك بالعرض وعلى القول بانه بنحو  
 الاتحاد يكون له بالذات لطى بساط الانثنية واليمينونة بينهما على هذا القول ويقال فى حقهما  
 فكانا خمرو لا قدحـ و كانا قدح و لا خمرو وهذا هو المراد من قول المصنف سيما  
 بناء على اتحاد العاقل بالمعقول ثم لما كان نيل السلاك النظـرى والسائر بن الى الله  
 بـقـدم المعرفة بهذه البغية العظمى والسعادة القصوى والبهجة الكبرى بتوسط المنطق  
 قال قد به انطوى الزمان الخ فتبصر



قوله (قده) كلية هذا العلم الخ (ص ٣)

قيل المراد بالكلية هنا اما ما يقابل الجزئية بمعنى الفرعية و الجزئية الاضافية لا الحقيقية لان اتصاف العلم بالجزئية بهذا المعنى بجزئية موضوعه وسائر اجزائه والجزئى بما هو جزئى لا يكون مبحوثا عند فى العلوم اصلا فيكون فيه اشعار بكون المنطق من امهات العلوم العقلية و الصنابع النظرية من جهة انتفاع جميع الملوم بموافقه و كلية مباحثه و قواعده و كونه غير مختص بدورة و كورة و ملة دون ملة ولكو ما به ينظر الى الفلسفة الاولى التى هى اصل جميع الملوم و تمامها وقدمزمامها وما به ينظر الى الشى لفناء، فيه هو هو واما ما هو مصطلح ارباب الذوق اى السعة الوجودية نظراً الى ان العلوم العقلية من اشراقات المبدء الاعلى بتوسط العقول الفعالة القدسية على النفوس الناطقة الانسية و اشراقات نور الانوار و تلك الانوار الالهية شاكلة ذاتها النورية فى الاحاطة و السعة الوجودية بمقتضى قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته و عدم امكان ائمار الشى لظده و نده و حسب ان الكلية بهذا المعنى من خواص الوجودات و ما يبحث عنه فى المنطق من سنخ المفهومات يبطله ما غير و آت من كون العلم مطلقا من سنخ النور و الوجود وان كان المعلوم احيانا من سنخ المفاهيم و الماهيات مع ان حكم الوجودات يسرى الى ما اتحدت بها من العناوين و الماهيات و عليه، ففى هذا الكلام مع الاشعار بما سبق اشارة الى ان علم الميزان من العلوم العرشية و البارقات الالهية لا من الصنابع الرسمية و الفرق بين العلم و الصناعة على ما قيل باعتبار الرسوخ فى الصناعة دون العلم و باطلاقها على مثل الحياكة و الخياطة و النجارة ونحوها مما يحتاج فى حصوله الى مزاوله العمل و عدم اطلاق العلم عليها و فى التعبير عن المنطق بالعلم اشارة الى انه من العلوم رداً على من زعم انه آله لا يكون منها لان وجود الالة ربطى و وجود ذنبها نفسى فلا تجمعها حقيقة واحدة و لاستزام دخوله فيها لالوية لشئ لنفسه غفلة عن انه علم فى نفسه و ان كان الة لغيره و انه ليس الة لجميع الملوم حتى المتسقة منه (كالرياضيات) و نفسه و عن ان كونه آله لها بمعنى كونه ميزانها يوكد كونه منها و ان وحدة حقيقة العلم و وحدة جمعيته غير عددية فلا تنافى جمعها بين المتضادات و اتصافها بالمتقابلات ...

قوله (قده) اعنى الالهى الاعم الخ (ص ٣)

الحكمة التى مرتفسيرها فى سالف الكلام تنقسم بالقسمة الاولى الى الحكمة النظرية و العملية الى علم الاخلاق وتسيير المنزل و السياسة المدنية، والنظرية الى الالهى و الرياضى و الطبيعى والالهى الى الالهى بالمعنى الاعم والالهى بالمعنى الاخص ويعنى بالاول العلم باحوال اعيان الموجودات التى لا تحتاج فى وجودها الذهنى والخارجى الى المادة وان قارنتها احيانا وبالثانى العلم باحوال ما لا يحتاج فيه اليها ولا يقارنها اصلا ولا رسال موضوع الاول وعدم تقييده بخصوصيةسمى بالاعم كماسمى من جهة احاطة موضوعه بكل الامور وتقدمه على جميع الاشياء بالعلم الكلى والفلسفة الاولى وما قبل الطبيعة ومن جهة تاخره فى التعليم ما بعد الطبيعة: وسمى لثانى من اجل تقييد موضوعه بالوجوب الذاتى والتجرد عن المادة مطلقا بالاخص وقد نقل فى حاشية الكتاب عن شرح حكمة الاشراق كلاما وافيا ببيان تفاصيل الاقسام و تفاسيرها اكتفينا به لئلا يطول الكلام فتكل به الافهام ثم لما كان العلم الالهى بالمعنى الاعم اعم العلوم وافضلها و اشرفها و ارفعها من حيث الموضوع والمسائل ومن جهة الغاية والدلائل وكان محتاجا اليه لجميها وله الرياسة المطلقة بالنسبة اليها جعل صناعة الميزان آلة له و منتسبا اليه مع انتفاع كل العلوم بموائدها ايماء الى انه المقصود بالاصالة من وضعها

قوله (قده) فيجعل النفس الخ (ص ٣)

قيل اى اعدادا على مذاق القوم وايجابا على مذاق ارباب الذوق فتأمل

قوله قده سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول الخ (ص ٣)

قد تشمت الاهواء واختلفت الاراء فى كيفية ادراك النفس للاشياء فذهبت طائفة الى انه بحصول اضافة ماقولية بين المدرك والمدرك بدون ان يحصل منه فيه او عنده امر او يقوم به شى وذهبت اخرى الى انه بحصول اضافة نورية اشراقية فى التخيل الى عالم المثال وفى التعقل الى العقل الفعال ، ورأى آخرون انه فى التعقل بحصولها الى العقول العرضية وبتلقى ارباب الانواع ومشاهدة المثل النوريه وذهب فريق الى انه بحصول مثال المدرك وشبهه فى المدرك ، وآخر الى انه بحصول حقيقته ومهيته عنده امامه بقائه على حقيقته عند حصولها فيه او عنده كما هو رأى الاكثر او بدون بقائه عليها بل انقلابها الى مقولة الكيف

كما ذهب اليه سيد اهل التدقيق ، وعلى الاول قيام شبحه به ايضاً كما راه بعض المتكلمين او بدون قيامه به بل حصول حقيقته عنده فقط اما بقيامها به بالقيام الحلولى كما هو راي اهل النظر، او بالقيام الصدورى فى مطلق الادراك ، اوفى الادراك الحسى من الحس الظاهر والباطن فقط كما هو مشرب اهل المعرفة وكثير من المتصوفة وذهب صاحب ايساغوجى واكثر المشائين وجمع من الاقدمين الى انه بانحداد المدرك مع المدرك بالذات والعاقل بالمعقول او بالعقل الفعّال ، وذهب بعض الفحول الى انه فى الادراك الحسى بالخلقية و الانشاء وفى الادراك العقلى فى بداية الادراك بتلقى ارباب الانواع وبالاتحاد عند كماله وبالخلقية والابداع عند غاية استكماله ، والقول بالاتحاد كان متلقياً بالقبول عند العرفاء والمكاشفين كما اشار اليه فدوة العارفين بقوله

اى برادر تو همه اندیشه اى      ما بقى خود استخوان و ريشه اى  
گر گشت اندیشه تو؛ گاشنى      ور بود خارى؛ تو هيمه گلخنى

وكان مذهباً شنيعاً عند حكماء الاسلام وفلاسفة المتأخرين لانه كان بعيد الغور صعب المنال لم يتيسر بلوغ معالم نجده لغير ارباب الذوق والحال حتى وصلت النوبة الى كميت العلية ومحيطى قواعد الحكمة وباليات رمام عظام الفلسفة افضل فلاسفة المتأخرين صدر الحكماء والمتألهين (قده) فحقق هذه المسئلة وغيرها من امهات المسائل واثبتها باونق المراهين والدلائل بتأسيس اصول فلسفية وتشبيد اركان قواعد ذوقية اشراقية من سرماية الماهية واصالة الوجود فى الجمل والتحقق ومساوقته مع الوحدة والتشخص وكونه حقيقة واحدة بسيطة ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاضلة غير متباينة بالافراد قابلة للشدة والضعف والتضعف والاشتماد وانه كلما كان اسط وفى التحصل والتحقق اقوى كان احاطته بالمعاني وجمعه للككمالات وشتات ما تفرق منها فى غيره من الموجودات اكمل و اوفى وان مرجع العالم والادراك مطلقا الى نوع من الوجود النورى وضرب من التحصل التجردى وان وجود المدرك بالذات فى نفسه وللمدرك واحد الى غير ذلك من الاصول والقواعد حتى صارت عند ارباب الحكمة من المسلمين وعند ارباب المعرفة من الواضحات وسيجى انشاء الله تعالى تحقيقها بالبيان المستوفى فى مبحث الوجود الذهنى من الفلسفة

الاولى ومبحث علم الواجب تقدس وتعالى ولكن لما كان الحوالة موجبة لملال الخاطر و كلال الناظر وتحير البادى وتكدر الوارد والشادى فنشير اليه بطريق الاجمال حسبما يقتضيه المقام والحال و نقول مجمل مرامه حسبما يستفاد من كلامه ان الاتحاد بين امرين اما ان يكون بين المتحصلين او بين اللامتحصلين او بين اللامتحصل والمتحصل و الاول والثانى مساوقان لاتحاد الاثنين المستلزم لاجتماع النقيضين فبقى ما يمكن وقوعه محصوراً فى ثانى الاخيرين وهو مراد القائل بالاتحاد السالك مسلك السداد اذ ليس مراده منه اتحاد الهوية الشخصية للمدرك بالعرض بحددها مع الهوية العينية للمدرك بنحو تجافى العالى عن مقامه او تجاوز السافل عن طوره وحده ولا اتحاد مفهومه او مهمته مع ماهية المدرك او مفهومه الاضافى حتى يكون من قبيل الاول او الثانى بل المراد اتحاد ماهيات المدركات مع وجود المدرك اتحاد الفى مع الشى واللامتحصل مع المتحصل وانطواء شتات وجوداتها فى وجوده الاحدى الجمعى انطواء الانوار الضعيفة فى النور الشديد القوى و العقول التفصيلية فى العقل البسيط الاجمالى فى مقام شعب الصدع والكثرة فى الوحدة وبسط نوره الفعلى و اضافته الاشرافية على جميع المدركات كل فى مرتبته وحده فى مقام صدع الشعب والو حدة فى الكثرة بحيث يكون ماء مدين وجود المدرك وعين حيات حقيقة العاقل منبع كل العيون الوجودية للمعقولات و منبع جس تمام الماهيات و الحقايق الامرية والخلقية للمدركات وبصير فى نهاية سيره الاستكمالى وغاية تحوله الذاتى شمساً مضيئة يستضيئ بنورها جميع المعلومات بل كافة الموجودات وعالمأ عقلياً مضاهياً للعالم العينى ومرآة يترأى فيها حقايق الاشياء ومعلمأ بجميع الاسماء وخليقة لبارء الارض والسما و تحول الجبوب والبزور من القشرية المظلمة الكثيفة الى اللبية ثم الدهنية ثم النارية الشفافة ثم الى النور ونور على نور المظهر لكل ضوء ونور واستدل عليه المصنف بما نقل عن اسكندر أفريديوس من باب اتحاد المادة بالصورة نظراً الى كون النفس فى مقام العقل الهى ولانى مادة للصور المعقولة ونسبتها اليها نسبة اللامتحصل الى انمتحصل وهى اتحادية لانضمامية وآخر ما ثبت فى مقاره من كون كل عاقل مجرداً عن الكونين مطهراً عن النقص والرين وما هو كذلك بسيط الحقيقة سازج الذات و الهوية وهـ و كل الاشياء وتمامها و صاحب الاسفار (قده) ببرهان التضاييف الذى هو عند المصنف عار عن الاعتبار وعندنا فى

غاية التمام ونهاية الاستحكام كما بيناه في حواشى الكتاب والاسفار وتقريره بنحو الاختصار حسب ما يستفاد من كلامه زيد في علوم مقامه بعد احكام ماسلف من الاصول والقواعد واتقان ان مرجع العلم والتعلل مطلقا الى نوع من الوجود الخالص عن شوب القوة و النقصان والعدم والفقدان وان الصورة المدركة بالذات والمعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للمدرك والعقل شى واحد بلا اختلاف جهة وتكثر حيثية؛ هو انه قد صح عند جميع من برع فى الحكمة اليمانية والفلسفة الالهية بل شهد به قائم البرهان وصدقته الضرورة و الوجدان ان الصورة المعقولة بالذات والمدركة بالحقيقة موصوفة فى حد ذاتها ومخص حقيقةا بالتجرد عن المادة والنزعة عن علاقتها وموجودة بالوجود الفعلى النورى الادراكى ولا شان لها الا ذاك الشان و هذا الوجود هو ملاك مدركيتهـا بالفعل سواء كان تجردها بالفطرة او بتجريد مجردا ياها فى فى حريم ذاتها وتخوم جوهر حقيقةا مع قطع النظر عن جميع الاغيار وتجريد النظر والاعتبار متصفة بالنورية الفعلية والمعقولة الحقيقية التى هى مبدء المقولة ومنشأها وعين وجودها فى نفسها الذى هو عين وجودها للعقل سواء عقلا عاقل خارج عنها ام لا ولان المعقولة لا تتحقق بدون العاقلة لمكان التضاييف بينهما ولا يكفى فى ذلك عاقلة النفس لو فرضت مغايرة لها مباينة اياها وكذا كل ما كان مغايرا لها لان المفروض اتصافها بها مع قطع النظر عن جميع الاغيار فيجب ان تكون متصفة في هذا الحد وتلك المرتبة بالعاقلة والمدركية التى هى عين ذاتها ايضا فى اذن فيحد ذاتها وجوهر حقيقةا عاقلة ومدركة كما انها معقولة ومدركة في هذا الحد وهذا هو المعنى بالاتحاد والله الموفق للمرشاد والسداد ولا ينقص هذا بالعلمية والمعلولة وماضاها هما وذلك لان المعلول بالذات لكونه ربطا صـرفا وفقرا محضا معلول بالعلة وبالنظر اليها لا بذاته ومع قطع النظر عنها وهذا بخلاف المعقول بالذات لما زريت انه معقول بذاته مع قطع النظر عن جميع مبيانات ذاته و مغايرات حقيقةا ومعلولة المعقول بالذات لغيره و احتياجه الى العلة الاعدادية او الايجابية احيانا لا يقتضى توقف لحاظ معقوليته عليها و احتياجها اليها مطلقا من حيث كونه معقولا والاتوقف كل معقول بالحقيقة والذات لكل عاقل ولوللذات حتى الحقيقة المقدسة

الرجوعية عليها وهذا مما قضت ببطالانه الضرورة والانفاق وحكمت بفساده قاطبة الانظار و  
الاذواق. وحسبان ان اتحاد العاقلية والمعقولية مستلزم لاتحاد المتقابلين الذى لا ريب فى  
امتناعه عند الفريقين مع نقضه بعلم المجرد بذاته؛ يدفعه تذكر ما تقرر فى مقارنه من ان مطلق  
التضاييف ليس من التقابل الذى يمتنع لاجتماع اطرافه فى الصدق على ذات واحدة من  
جهة فاردة وببيان اخر لو كان المعقول بالذات مبايناً مع العاقل لا يمكن اعتبار تحقق  
كل واحد منهما مع عزل النظر عن الاخر لقضاء الانثينيه بذلك وهذا فرع ان يكون للمعقول  
بالذات وجود سوى ذاك الوجود وشان غير هذا الشأن مع ان وجوده فى نفسه ووجوده  
للعاقل واحد ولا شان له غير المعقولية بالفعل فالاعتبار المذكور محال و الاتحاد بينهما  
ثابت وهو المطلوب هذا مجمل الكلام فيهذه المسئلة التى كلت عن دركها الافهام  
والنفصيل يطلب من حواشينا على مبحث الوجود الذهني من الاسفار وهذا الكتاب والله  
هو المسدد للصواب .

قوله (قده) وبه عصمة الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ان النفس تصير بالمنطق معصومة عن الذنب فى الافكار والخطا  
فى الانظار بل بوجه آخر تصير به معصومة عن الخطا فى الاقوال ايضا الذى هو مبدء للعصمة  
فى الاعمال والافعال التى هى خير تالك لانها تصير بها بالغه مقام الاطمينان ومطهرة عن ارجاس  
الطبيعه وادناس الامكان واهل اللجنة الذات والصفات ومظهرة لغرائب الايات وعجائب خارقات  
العادات وتتصل بالعقول القاهرة .

قوله (قده) زلة علمية وعملية الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ما مر سابقاً من احتياج النفس فى العقل العملى ايضا الى المنطق  
من جهة احتياجها فيه الى استنباط آراء كلية هى مبدء افعالها القلبية و القالبية  
فتلك الصناعة اى صناعة المنطق عاصمة للمقوّة العاقلة فى العلوم النظرية و  
العملية جميعاً

قوله (قده) يبدو جناح العقل الخ (ص ٣)

تشبيه العقل فى النفس بالطائر استعارة مكنية وانبات ما هو من ملاماته له استعارة

تخييلية واطلاق الطائر على العقل على سبيل الحقيقة عند ارباب الذوق من جهة وضع الالفاظ للمعاني العامة مع ان المراد من الطيران الطيران المعنوى بالحركة التحولية الذاتية وللعقل فى عرفهم على ما افاده بعض الاعاظم اطلاقات كثيرة منها الشى الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها ومنها الغريزة التى بها يحصل للانسان التميز بين الحسن والقيح والشر والخير من الافعال والاقوال ومنها العقل الذى يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه او ينفيه العقل فانما يعنون به المشهور فى بادى الراى من المقدمات المقبولة و الاراء المحمودة ومنها ما يذكر فى كتاب الاخلاق و يراد به المواظبة على الافعال التجريبية والعادية ليكتسب بها خلقا وعادة و يسمى بالعقل العملى ومنها ما يذكر فى كتاب البرهان ويعنى به قوة النفس التى يحصل بها له اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس وفكرة بل بالطبع والفطرة ومنها ما يذكر فى العلم الالهى وما بعد الطبيعة اى الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا ومنها المذكور فى كتاب النفس المسمى بالعقل النظرى وهى القوة العلامة الواقعة على العقل الهولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل بالمستفاد والعقل الفعال ومنها المسمى بالعقل العلمى ومنها مجموع القوتين المسماتين بالنظرى والعملى ومنها ما ورد فى الاخبار والاثار وهو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان ومنها النفس الناطقة الانسانية المدركة للكلية الفاعلة للخيرات والحسنات الى غير ذلك من الاطلاقات والمراد منه فى المقام اما المعنى الاخير ان جعلت الاضافة بمعنى اللام واما كل واحد من العقل النظرى والعملى ان جعلت بمعنى من على بعد كما قيل . . . ثم انهم يعبرون عن النفس الناطقة بالطائر القدسى والحمامة والورقا ونحوها كما عبر عنها بهارئيس الحكماء والفلاسفة فى قصيدته العينية بقوله (قده)

هبطت اليك من المحل الارتفاع	ورقاء ذات تعزز و تمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف	وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهى ذات تفجع
انفت وما انست فلما واصلت	الفت مجاورة الخراب البلقع

الى آخر القصيدة ايماء الى انها ليست لها حد معلوم ومقام معين في طور الكمال ومظهرية الحق المتعال وانها طيارة في فضاء الملك والملكوت وجو الجبروت واللاهوت من دون ان تقف على حد ومرتبة وان ماواها ووكرها حظيرة القدس وحضرة الانس وسدرة منتهى العقل وشجرة طوبى الولاية والخلافة لان الطائر ياوى غالباً في الاشجار وقلل الجبال، او كناية عن انها كحمامة يترصد لاصطيادها عقابان فتارة يختطفها عقاب العقل الكلى عن العالم السفلى والحضيض الجسماني الى العالم العلوى و اوج الفضاء القدسي وتارة يختطفها عقاب الطبيعة ويصطادها ويهوى بها الى الحضيض السفلى، والى انها تطير بالآخرة بعد خلاصها عن سجن الطبيعة وصيصية البدن الى ماحبت منها من العوالم الالهية والنشآت الابداعية الامرية ولا تستقر في اسفل السافلين من عالم المادة لان كل شئ يميل الى اصله وينجذب الى جنسه كما قال المولوى :

هر كسى كو دور ماند از اصل خویش

روز گارى باز جوید وصل خویش

وقال ايضاً :

چون نباشد عشق را پروای او	او چو مرغی ماند بی پروای او
پرو بال ما کمند عشق اوست	موکشانش میکشد تا کوی دوست

وفى قوله يبدو جناحا الخ إشارة الى ان ادراكات النفس على سبيل الكمون والبروز وان الجناحين كامنقان فى باطن ذاتها و مكمن حقيقتها وان المنطق يبرزهما من الباطن واللاهوت على وزن فعلوت من لاه بمعنى استتروها هى الحضرة الثانية من الحضرات الست الكلية، اى الهاهوت التى هى : مرتبة الاحدية، واللاهوت التى هى مرتبة الواحدية وحضرة الاسماء والصفات ونشأت الاعيان الثابتة، والجبروت التى هى عالم العقول، والملكوت التى هى حضرة النفوس وعالم المثل، والانسوت وهى عالم الملك والشهادة، والكون الجامع وهو الانسان الكامل المكمل فافهم وتبصر

(ص ٣)

قوله (قده) يأوى لاج الخ

انما شبه حضرت اللاهوت التى هى الحضرة الثانية من الحضرات الست الكلية



الالهية بالاولج لانها كما عرفت اعلى نقطة من ذاك الفلك و ابعد نقاطها من المركز و شبه عالم الناسوت الذى هو الحضرة الرابعة منها بالحضيض لكونه اقرب نقطة منها اليه ويمكن ان يراد من اوج اللاهوت حضرة الخامسة ومن حضيض الناسوت مقر الطبيعة و ممكن القوة ، فعلى الاول فلاضافة بيانية وعلى الاخير هى بمعنى اللام او بمعنى فى وشبه الانسان الكامل بالفلك الخارج المركز لخروج مركزه الذى هو نقطة مدار شمس حقيقة الوجوب وهى قلبه النقى النقى عن العالم من جهة برأته عن الحدثنان وخروجه عن الاكوان وتنزهه عن سمات الامكان وكونه متسع الرحمن وجليس الملك الديان . وايواء العقل لاجل اللاهوت من حضيض الناسوت كناية عن وقوع صديق النفس الناطقة القدسية - من جهة نزولها الى اسفل السافلين من الطبيعة وهبوطها الى هاوية الجهل والظلمة بعد كينونتها السابقة فى المنشآت العالية - فى غيابة جب المادة و جهنم الهوى وسجن الزمان والمكان ومعدن القوة والنقصان وخروجها من ذاك الجب وعروجها منه الى سماء العقل بادلاء سيارة واردة تلك النشأة من قواها العلامة والعمالة المنورة بنور الحق المتعال وبامداد العقل الفعال.

قوله (قده) ينتفع الكل الخ (ص ٢)

قيل فيه اشارة الى ان ارباب العلوم المتسقة المنتظمة ايضا ينتفعون بعلم المنطق وان لم يكن انتفاعهم به كارتفاع ارباب سائر العلوم النظرية وذلك لان علم الهندسة متكفل لبراهين العلوم الرياضية وهذا العلم يستعين بالاقيسة المنطقية من قبيل قياس المساوات والاقيسة الاقتراعية والاستثنائية ونحوها مثل ما يقال فيه هذه الزاوية مساوية للزاوية العلانية وهى لزاوية كذائية فهذه الزاوية مساوية لها ايضا ومثل ما يقال لولم تكن هذه مساوية لتلك لكاتب اما اعظم منها او اصغر وكلا الشقين محال والتالى باطل فالعقد مثلث ومثل ما يقال زوايا هذا الشكل مساوية لزاوية المثلث وكل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين فزوايا ذاك الشكل كذلك نعم ارباب هذه العلوم لا يحتاجون الى تعلمه لان قواعده الارتكازية كافية فى استنباط مسائلها فافهم

قوله (قده) بذى الموائد الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ان علم الميزان هى المائدة الالهية التى سئل حواريو النفوس

الناطقة القدسية الروح الاعظم القدسى الالهى ان تنزل عليهم تلك المائدة العقلية من سماء عالم الامر فنزلت بدعائه عليهم من سماء عالم الجبروت و حضرة اللاهوت ماكان لهم عيداً لاولهم وآخرهم من جهة ازلية تلك المائدة وابديتها وبقائها مدى الاعصار و الادوار وخروجهم بها من ظلمات الجهل والطواغيت الوهمية الى انوار قواهر اعلون العقول الكلية صار سبباً لاعطاء نعمة القوه الفكرية وادراك الامور النظرية لهم واتمام الحججة عليهم وابانة ان من يزل قدمه على صراط ادراك الحقائق والاراء الصحيحة وتحصيل العقائد الحققة لكفرانه بهذا النعمة الالهية من جهة عدم تحصيلها او عدم اعمالها مع انزال تلك المائدة الالهية وبسط خوانها على الكل فلا يلو من الانفسه وانه يعذب بعذاب شديد الجهل والغفلة الذى هو اشد العقاب والميم العذاب وهو اعلم بالصواب.

قوله (قده) كخاطب ليل الخ (ص ٣)

فان طالب العلوم الحقيقية فى هاوية الهبولى وظلمة ليلة اليل (ايلاء خ ل) عالم الطبيعة وشهر ديجور المزاج من غير تعلم النطق لا يتمكن من التميز بين المقدمات الموصلة الى المطالب الحققة والموصلة الى الباطلة ويقع فى الغلط ويخطو خطوة عشواء فهو كمن يخاطب المرممة فى الليل لا يطلع على حسننها وقبحها كما هى عليها وفى بعض النسخ كخاطب ليل بالحاء المهملة أى من يجمع الحطب فى الليل فانه ربما نهشته الحية اولدغته العقرب وهو لا يشعر .

قوله (قده) كرامد العين الخ (ص ٣)

اى تكون عينه الباطنى و بصره العقلى اى عقليه النظرى و العملى لاجل عدم اكتحاله بكحل المنطق كالعين الرامدة لا يقدر على النظر الى اضواء شمس عالم اللاهوت واقمار حضرة الجبروت وانبجاشة الملكوت ولا يتمكن من الطيران الى فضاء عالم القدس لهالم يبدو جناحاه من صقع اللاهوت .

قوله (قده) والصواب الذى الخ (ص ٣)

دفع للدخل المقدر بان المنطق لو كان محتاجا اليه فى تعلم النظريات واكتسابها لوجب ان لا يصيب غير المنطقى اصلاح انانجد الامر بخلافه فاجاب بان تلك الاصابة

كرمية من غير رام لا اعتداد بها كما قيل :

گاه باشد كه كودك نادان  
بر هدف بر غايط ز نسد تيرى  
و كمد اواة عجزوز غير مطلع على قوانين الطب و اصول العلاج اصلا و المقصود الاصابة  
المعتد بها و المعنى بشأنها .

قوله (قده) لا يعلموا الخ  
اي لا يعلموا ذلك فقط  
(ص ٤)

قوله (قده) بل ليعرفوا الصناعات الخمس الخ (ص ٤)

لما كان حصول الاقتدار على مخاطبة كل صنف من العباد و انتظام امر المعاش و  
المعاد منوطاً بتعرف الصناعات الخمس اى البرهان و الخطابة و الجدل و الشعر و المغالطة  
مع ان كل واحد منها صورة احدى الحضرات الخمس الالهية لمكان تطابق العالمين و  
توافق المنشأتين مثل ان يجعل حضرات الالهوت و الجبروت حقيقة البرهان و الحكمة بالنسبة الى  
كل شى كما قال الله او لم يكف بربك انه على كل شى شهيد و حضرة المنكوت بطن الخطابة  
او الجدل بالتى هى احسن بوجه و باطن التخيلات و الشعرىات الصادقة بوجه اخر و  
حضرة الناسوت بطن الجدل بالتى هى احسن و السفسطة و المغالطة لقوله تعالى  
انما الدنيا لاهو و لعب و حضرة الكون الجامع حقيقة الموعظة الحسننة او الجدل بالتى  
هى احسن بل الجامعة بين الكل اى كل الصناعات لقوله تعالى انما ارسلناك مبشراً  
و نذيراً، و انك لاهى خلق عظيم؛ جعل معرفتها عمدة مقاصد متعلمى المنطق .

قوله (قده) على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك (آلاية) (ص ٤)

المراد من السبيل الذى امر (ص) بالدعوة اليه سبيل اسم الله الذى هو  
الاسم الجامع الاعظم و هو رب الانسان الكامل المحمدى (ص) المشار اليه بقوله  
تعالى و انك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى  
السموات و ما فى الارض آلاى الله تصير الامور و بقوله تعالى قل هذه  
سبيلى ادعو الى الله على بصيرة انما و من اتبعنى و هى الطريقة الجامعة  
المستوعبة لجميع الشرايع و الطرق الالهية المتصفة بالاستقامة المطلقة الحقيقية

و الاعتدال التام الكامل فى الاقوال والافعال والاحوال والصفات والذات والنبات عليها  
فى جميع الحالات والنشآت المشار اليها بقوله تعالى فاستقم كما امرت التى نسبتها  
الى باقى الطرق الالهية فى الاحاطة والاصالة والاستيعاب والجامعة نسبة ذلك الاسم  
الجامع الالهى الى باقى الاسماء الالهية التى هى سدنته وفروعه وهى الطريقة  
التى من تمسك بها فقد نجى ومن لم يتمسك بها فقد هلك وبسلوكها يصل السائر  
الى الله تعالى الى الغناء التام فيه والبقاء به كما قال الشبستري:

دو خطوه بيش نبود راه سالك      اگر چه دارد او چندین مهالك  
يك از های هویت در گذشتن      دوم صحرای هستی در نوشتن

و بوجه اخر ذلك السبيل هو عين تلك الحقيقة الانسانية الكمالية المحمدية  
البيضاوية والعلوية العلياية واولادها المعصومين وعترتها القديسين من جهة كونهم  
صلوات الله وسلامه عليهم اعظم السبل الالهية واقوم الطرق الجامعة الربانية المحيطة  
بجميع الطرق الظاهرية والباطنية والموصلة لمن سلكها الى الله تعالى وصفاته و  
اسماؤه كما ورد فى حقهم (ع) فى الزيارة المأثورة المشهورة بالجامعة انتم السبيل  
الاعظم و الصراط الاقوم فامرهم (ص) بالدعوة الى حقيقته الكمالية الالهية تنبيهاً  
على ان الدعوة اليها عين الدعوة الى الله تعالى بحكم ان الذين يبايعونك انما  
يبايعون الله والمراد من الدعوة ما هو الاعم من الدعوة الظاهرية والباطنية و  
الهداية التشريعية والتكسوبية الشاملة لمطلق الابراز بعد الكمون والظهار  
بعد الاندماج اى الاظهار العلمى فى نشأة الاعيان الثابتة وحضرة الواحدية بالفيز  
الاقდس وبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية والايجاد الخارجى العينى فى عالم الاكوان  
الخارجية بالفيز المقدس فى قوسى الصعود والنزول وعالمى الفرق والجمع لانه (ص)  
بعينه الثابتة التى كانت نبياً و آدم بين الماء والطين و بباطنه وروحانيته التى هى العقل  
الكلى الذى هو اصل العقول وروح الارواح بحكم اول ما خلق الله نوري ، واول  
ما خلق الله العقل و بظاهره و جهة فرقه التى هى اصل الظواهر والاشباح بحكم  
انفسكم فى النفوس و اجسادكم فى الاجساد؛ يدعو الكل الى اسم الله الاعظم ويوصل

فرق الوجود وجمعه الى رب الارباب الذى هو ربه الاعز الاجل الاكرم والحكمة قد فسرت بمعان متعددة من العلم والعدل والنبوة وغيرها والانسب بقرينة ما ذكر بعدهما من الموعظة الحسنة والمجادلة بالتى هي احسن ما اشير اليه فى الكتاب من تفسيرها بالبرهان وفسر الاول اى الحكمة ايضاً بالتحقق بالله تعالى والفناء فيه ذاتياً والبقاء به وجوداً والثانى بالتخلق باخلاق الله تعالى والفناء فيه صفاتاً والثالث بالمجادلة مع النفس الامارة المعبر عنها بالجهد الاكبر والفناء فيه تعالى وافعالاً ولوفر السبيل بالانسان الكامل فيمكن ان يراد من الحكمة ذاته وحقيقته ومن الموعظة الحسنة صفاته (ص) و اخلاقه و من المجادلة بالتى هي احسن افعله و اقواله (ص) لانه (ص) بذاته التى هي ظل ذات الله تعالى اصل الحكمة والبرهان وبصفاته و اخلاقه التى هي صفاته تعالى و اخلاقه موعظة حسنة وبافعله و اقواله التى هي افعله تعالى و اقواله مجادلة بالتى هي احسن لمطابقتها مع ما هو المسلم عند اهل الكتاب من افعال الانبياء و اقوالهم كما قال الله تعالى و اما الذين اتوا الكتاب فيعلمون انه الحق من ربهم فهو (ص) بجميع جهاته و بتمام حيثياته دعوة الحق المشار اليها بقوله تعالى له دعوة الحق والذين يدعون من دونه الباطل وبقوله (ص) الشريعة اقوالى والطريقة احوالى بل هو المعطى كل ذى مقام مقامه بامر الله تعالى والموصل كل ذى حق حقه باذنه كما اخبر (ص) عن نفسه بقوله آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة

مثنوى :

مظهر عشق است و محبوب بحق      از همه گرويان سرده سبق  
متجده آدم را بيان سبق اوست      سجده آرد مغز را پيوسته پوست

وفسر الحكمة ايضاً بامير المؤمنين (ع) و المجادلة بالتى هي احسن بالقائم بالسيف من الائمة الممضومين اى الحسين والمهدى صلوات الله عليهما والموعظة الحسنة بفاطمة والحسن وباقي الائمة القديسين صلوات الله عليها وعليهم اجمعين

قوله (قده) لمن يطيق البرهان النخ (ص ٣)

اى لمن يقدر على ادراك الكليات وادراك العلات من ادراك المعاليل وادراك

المعاليل من ادراك العلات ويتعاطى النظر فى العلوم الحقيقية والمعارف الالهية ويتمكن من ادراك الاقيسة البرهانية. لاجميع الناس اذ ليس فى وسع كل احد تعاطى النظر فى هذه العلوم والمعارف ولا يكون كل فرد من افراد الناس بحيث يقدر على معرفة حقايق الاشياء والعلم بها وبلوازمها واحوالها وخواصها وآثارها من قبل العلم بعللها واسبابها الكلية الذاتية او من قبل معاليلها وآثارها الوجودية سيما ما كان من هذه خفية ولذلك اكثر الناس من الذين غاية همهم الركون الى الاقناعات؛ للخطايات اطوع من البرهانيات بل من الجدليات ومن هذا ايضا عد علماء فن الميزان الخطابة انفع من البرهان والجدل بالنسبة الى الفوائد المدينة والمآرب الاجتماعية

قوله (قده) والاهو عظة السحنة لمن لا يطيقه الخ (ص ۴)

وهو اكثر الناس كما اشرنا اليه آنفا .

قال المحقق الطوسى والحكيم القدوسى فى اساس الاقتباس وببايد دانست كه هيچ صنعت در افادت تصديق اقناعى بجای خطابت نباشد از جهة آنكه عقول جمهور راز ادراك قياس برهانى قاصر باشد چنانكه گفته ايم بل از جدل هم، چه جدلى در تعلق بكليات جارى مجرى برهان بود وباین سبب اكثر عوام در ابطال يا اثبات وضعى تقرير جدلى شنوند؛ پندارند مقتضى الزام بالذات فضل قوت مقرر است و نفس سخن را در آن مدخلی نیست الا بالعرض. و باشد كه گویند اگر منازع راهمان قوت یا بیشتر بودی آن سخن را دفع کردی علت این ظن قصور عقل ایشان باشد از ادراك نفس سخن تابع قوت وضعى چه رسد. پس نظار ایشان جز بر غلبه در محاوره كه احساس كنند نتواند بود چون جدل و برهان این افادت نتواند كرد مغالطه در افادت نفع بالذات ساقط باشد پس صنعتی كه متكمل اقناع بود در اذهان جمهور جز خطابت نتوان بود انتهى ما افاده و ظهر منه استقامة ما بيناه ، و قوله فالحكمة الخ بيان للمخاطبة اللائقة بكل صنف من اصناف الناس والمراد من البرهان على ما قيل البرهان الانى اى الاستدلال من المعلوم على العلة اذ لا يتصور البرهان اللمى الذى هو العلم من العلة بالمعلوم بالنسبة اليه تعالى و يمكن ان يكون المراد منه ما هو الاعم من الانى وما يشبه اللم الذى هو الاستدلال بذاته

تعالى على ذاته كما هو طريقة الصديقين المشار اليه بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد و بقول امام الموحدين عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته  
منهوى :

آفتاب آمد دليل آفتاب      كر دليمت بايد ازوى رومتاب  
از وى ار سايه نشانى ميدهد      شمس هر دم نور جاني ميدهد

و يمكن ان يجعل المراد منه مايعم اللمي ايضاً بجعل المراد من السبيل الانسان الكامل او مطلق الايات الافاقية والانفسية من حيث انها سبيل الى اسم من الاسماء الكلية و الجزئية المندرجة فى اسم الله و الدعوة اليها دعوة الله تعالى و يناسب هذا المعنى ما نقل من تفسير الحكمة بذاته تعالى و الموعظة الحسنة بصفاته و اخلاقه و المجادلة بالتى هى احسن بافعاله و اقواله تعالى كما هو طريقه شيخ الانبياء (ع) المحكى بقوله تعالى فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فيكون فيه ايماء الى ما دل عليه قائم البرهان من ان معرفة الاشياء بحقيقتها لا يمكن الا بمعرفة باريها و ان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها و انه تعالى بذاته و صفاته و افعاله دليل على ذاته و معلولاته كما قال سيد الاصفياء ما رايت شيئاً الا وقد رأيت الله قبله و بعده و معه و فيه كما ان معرفته تعالى لا يمكن الا بذاته و دلالاته كما ورد فى الاثر اعرفو الله بالله و المراد من الموعظة الحسنة هنا على التفسير المختار للمصنف (ره) القياس الخطابى الحاصل بالتاليف من المقبولات المأخوذة من الانبياء و الاولياء اى التمسك بآثار الانبياء و اقوالهم الدالة على نبوته (ص) و المراد من المجادلة بالتى هى احسن التزامهم بالاراء المحموده و المشهورات الصادقة المسلمة عندهم لا بمطلق مسلماتهم سواء كان حقاً او باطلاً و انما لم يتعرض فى الآية الشريفه لغير الثلاثة لان السفسطة و المغالطة و كذا الشعر لا يليق بمنصب النبوة سيما بمن هو سيد المرسلين و خاتم النبيين (ص) كما قال الله تعالى و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له و احتمل المصنف (قده) شمول اطلاق الموعظة الحسنة للشعر سيما لما اشير اليه فى النبوى المشهور ان من البيان لسحراً و ان من الشعر لحكمة و اما وجه اطلاق الحكمة على البرهان فقليل انه من جهة ان الحكمة نتيجة البرهان او

من جهة اتحادها مع الحقايق المجردة الالهية التي هي علل تحقق الاشياء و تذوتها  
و دليل و برهان عليها بحكم اتحاد العالم بالمعلوم و العاقل بالمعقول فتدبر و اماحكمة  
جعل عدد الرؤس ثمانية فلعلها من جهة اتحاد نور العلم مع نور الوجود و كون حملة  
عرش الوجود و الفيض المقدس و النفس الرحمانى يوم ظهور شمس حقيقة وجود الحق  
بتمام اسماءه و صفاته من مطلع الحقيقة الانسانية الختمية الكمالية و من افق آدم الاسماء  
و خليفة الله تعالى فى الارض و السماء؛ ثمانية بمقتضى قوله تعالى ويحمل عرش  
ربك فوقهم يومئذ ثمانية لاتحاد النورين و الحقيقتين او لكون الظاهر عنوان  
الباطن فتدبر

قوله (قده) من ذى البحار الخ (ص ٤)

اى ابجر مطالب الكتاب المتصلة بابجر علوم العقول الكلية الطولية والعرضية  
التي منها افيضت المطالب المنطقية على النفس الانسانية

قوله (قده) فيه ايهام (ص ٤)

قده و وجهه فتذكر

قوله (قده) غرر القرائد الخ (ص ٤)

قيل فيه اشارة الى انتظام مطالب الكتاب وانها فى النظم و الترتيب ظل النظام  
العلم الربوبى .

قوله (قده) هذا هو القسطاس مستقيما الخ (ص ٤)

القسطاس بمعنى الميزان وهو من القاب المنطق و قد مر وجه تسميته بالميزان قال  
فى مجمع البحرين القسطاس بالضم والكسر و بهما قراء السبعة الميزان اى ميزان كان ..  
قيل هو عربى ماخوذ من القسط بمعنى العدل وقيل رومى معرب و الجمع  
قساطيس انتهى .

و انما وصفه (ره) بالاستقامة للإشارة الى انه صورة صراط الله المستقيم الجامع  
للطرق الكلية الالهية اى صراط العقل الكلى و ميزان الحقيقة الجامعة  
المحمدية الذى هو اتم الموازين الالهية و اقرب الوسائل الوجودية للقرب



من الله تعالى و السلوك اليه .

قوله (قده) (تلازم الخ)

(ص ٤)

المراد بالتلازم الاتصالي الاستثنائي سمي به لاشتماله على الحكم بالمالزمة بين المقدم و التالي و من التعاند الانفصالي سمي به لاشتماله على الحكم بالتناقض و التعاند بينهما وسمي الثلاثة بميزان التعادل قيل لانها الوسط بينهما و انها تعطى كل ذي حق من المطالب النظرية التصديقية حقها فتأمل و يمكن ان يكون المراد بميزان التلازم بحسب الحقيقة التزام رواق عالم العقل و الامر او باب الانسان الكامل المحمدي (ص) و العلوي (ع) و عترته القديسين و التمسك بحبل شريعته و عروة وثقى و لايته في السلوك اليه تعالى و اخذ العلوم من الحى الذى لا يموت ، و بميزان التعادل العدول عما سوى الله تعالى و الفناء فيه ذاتاً و البقاء وجوداً وسمى به لان ذاته تعالى هو العدل التام الحقيقى و الفناء فيه ذاتاً ميزان التعادل الاكبر لتمييز الخبيث اى المتلطف بخبث الامكان من الطيب و الفناء فيه صفات ميزان التعادل الاوسط و الفناء فيه افعالا ميزان التعادل الاصغر و بيان اخر ميزان التعادل الاكبر التحقق بالله تعالى او بالانسان الكامل المحمدي (ص) و الاوسط التخلق باخلاقه و الاصغر التعلق بشريعته المعبر عنها بالتحقق و التخلق و التعلق و قيل ميزان التعادل الاكبر خاتم النبيين و خاتم ولايته الذى هو العلى الاعلى (ع) بوجه و المهدى (ع) بوجه آخر و ميزان التعادل الاوسط باقى الائمة المعصومين (ع) و الاصغر العلماء بالله اى نوابهم العامة و الخاصة الذين هم امناء الله تعالى على الحرام و الحلال و الانفس و الاموال و ميزان التعاند البرائة من اعدائهم و وجه التسمية بذلك هو ان التمسك بحبل ولايتهم و التخلق باخلاقهم و التزام طريقتهم و التبرى من اعدائهم ميزان الخلاص من نيران الحرمان و جحيم النقص و الفقدان و الدخول فى جنة الوصال و الفناء فى ذات الله المتعال .

قوله (قده) حررت فيه الخ

(ص ٤)

اشارة الى خلو الكتاب عن الحشو و الزوائد الامكانية من جهة كونه صورة

ام الكتاب الاكبر .

قوله (قدّه) للسعادة النخ (ص ٤)

فيه اشارة الى ان قارى الكتاب يكون من السائرين الى الله تعالى و ملكوته الاسنى ومن المسافرين من الخلق الى الحق و المتخلفين باخلاقه و انه يكون همه تحصيل المطالب الحققة النقية و السعادة السرمدية لا الاشتهار و التفوق على ابناء جنسه

قوله (قدّه) صحيفة منيفة النخ (ص ٤)

فيه اشارة الى ان الكتاب نموذج عالم القضاء العلمى والقدر المصون حيث انه ليس فيه الا المطالب الصادقة الحققة المطابقة لما فى نفس الامر الذى هو العقل الفعال او حضرة الاعيان الثابتة .

قوله (قدّه) مطهرة اما بصيغة الفاعل النخ ص (٤)

اي مطهرة لمرآت قلب السالك النظرى و عقله عن ادناس المادة و ارجاس الطبيعة و ريون الجهل و غشاوات الغباوة و الغواية و يبلغه الى مقام الاطمينان و يصيره مجرداً عن الحدثنان و عوارض الامكان و متسع تجليات الله الرحمن و هذا على تقدير قراءة مطهرة بصيغة اسم الفاعل ولو قرئت بفتح الطاء اي بصيغة المفعول فيكون فيه اشارة الى اتحاد العاقل بالمقول وان مطالب ذاك الكتاب التدوينى متحدة مع الكتاب التكوينى النفسى العينى و انه صورة الكتاب التدوينى الالهى الذى لا يمسه الا المطهرون من جهة لزوم المناسبة بين الفاعل والقابل .

قوله (قدّه) سميتها النخ (ص ٤)

وذلك ليكون الاسم مطابقاً مع المسمى بحكم «الاسماء تنزل من السماء»

قوله (قدّه) زينة سمع القلب النخ (ص ٤)

ما خوذ من قوله تعالى ذلك لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمراد من السمع السمع العقلى (او السمع الفعلى خ) الموجود للانسان العقلى المعبر عنه هنا بالقلب اي النفس الناطقة القدسية البالغة مقام الاطمينان والرجوع من مقر القوة والامكان الى موطن الفعلية والوجوب والتجرد عن الحدثنان ومستوائية الرحمن وذلك لما تقرر فى

العلم الاعلى من ان القوى القائمة بالبدن واعضائه او الظاهرة فيهما كلها مثل وظلال  
للانسان النفسى البرزخى وهو بقواه واعضائه النفسانية مثل و ظلال للانسان العقلى و  
الافق الاعلى من النفس متصل بالافق الادنى من البدن فكلمها كانت من القوى الظاهرية  
والباطنية موجودة فى البدن بنحو النشر والكثرة فهى موجودة فى النفس بنحو اللـف  
والوحدة وهى اصلها ومبدئها وتمامها فللنفس فى ذاتها سمع وبصر ولمس وذوق وشم و  
غيرها من القوى الظاهرة والباطنة .

مثنوى :

پنج حس با يكد گر پيوسـته اند زانكه اين هر پنج ر اصيلى رسته اند  
الان القوى العشرة الموجودة فى نشأة البدن تصير فى النشأة النفسى مائة تحصل  
من ضرب العشرة فى مثلها وفى النشأة العقلى تصير الفا وهى الحاصلة من ضرب العشرة  
فى ا لمائة وذلك لسعة نشأة الفوق وكمالها كما حقق المصنف (قده) ذلك فى فن الحكمة  
و تخصيص السمع بالذكر من جهة انه باب صعود المعانى المكتسبية بكساء اللفاظ  
والتجلبية بجلباب الارقام والكلمات من الحضيض الادنى من النفس ومرتبة فرقها الى  
ذروتها العليا ومرتبة جمعها وقيل ذلك من جهة انه الطف القوى الحسية واشرفها  
عند جمع من الحكماء و كون تلك الصحيفة المنيفة المسماة بالثالـى المنتظمة زينة  
سمع القلب من جهة ان خروج النفس من القوه الى الفعل ومن النقص الى كمالها الممكن  
لها وبلوغها الى مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصور النورانية العقلية التى هى صورة  
وزينة لها وبها جمالها وبهاؤها او الاتحاد بالعقل الفعال الذى هو اصلها وتمامها، انما يكون  
بالمنطق بل هو بوجه نفس تلك الجمال والبهاء العقلى والكمال الازلى الابدى السرمدى .  
قوله (قده) المراد به العقل النعال الخ (ص ٤)

اى المراد بنى مكرمة العقل الفعال ان كانت كلمة من نشئية فان مفيض الصور  
والنفوس على المواد القابلة والابدان المستعدة بحول الله و قوته واذنه وانما هو العقول  
الفعالة التى هى جهات فاعلية الحق تعالى و درجات مبدئيتها وهى وجهه الباقي بعد فناء  
كل شى فهى ذو مكرمة من جهة كونها مبدء كل فضيلة و مكرمة ومنها نشاء القلب اى

النفس الناطقة القدسية والمراد من العقل الفعال هو العاشر النزولى من العقول الطولية اورب النوع الانسانى الذى هو اشرف العقول المتكاثرة الباديات او الانسان الكامل الذى هو اكمل العقول الكلية الصاعدات او جملة العقول الكليات الباديات و الصاعدات والطوليات والعرضيات نظراً الى كون الكل فياضة فعالة بحول الله وقوته او الى رجوع جميعها الى نور واحد واصل فارد كما ورد فى حق العقول الصاعدات لا تفرق بين احدهم ورسله وفى حق اشرف تلك الانوار اى الائمة الا برار اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد (ص) او الى ان افاضة الموجود الدانى بحول العالى وقوته فياضية العقل العاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى بعينها فياضية الباقى و فعاليتها وصح لذلك تسمية الجميع بالعقل الفعال ولكن الانسب بالمقام ارادة العقل العاشر اورب النوع الانسانى وتحقيق المقام بحيث يرتفع به الظلام عن وجه المرام يحتاج الى مزيد بسط فى الكلام فتقول بعون الله الملك العلام ان الفلاسفة العظام و الحكماء الفخام لما اتفقت آرائهم واجتمعت كلمتهم على ان اول صادر عن الحق الاول تعالى الذى هو احدى الذات والصفات والواحد من جميع الجهات والحشيات يجب ان يكون موجودا واحدا بسيطا منزها عن التعدد والانينية برئاً عن القوة والكثرة الحقيقية وذلك لما تاصل عندهم وقام قويم البرهان عليه من عدم جواز صدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحققة الحقيقية فى مرتبة واحدة و لزوم المشاكلة والسنخية بين العلة والمعلول والمفيض والمفاض كما قال تقدست اسمائه قل كل يعمل على شاكلته وكان صدور كل واحد من العرض والصورة والجسم والنفس والهيولى فى الرتبة الارلى عن المبدء الاعلى مستلزما لصدور الكثير عنه تعالى من اجل افتقار الاول الى الموضوع والثانى الى المادة فى الشخص والرابع الى البدن فى الفعل والخامس الى الثانى فى الوجود وتركب الثالث من الثانى والخامس مع عدم السنخية بين هذه الامور وبينه تعالى من جهة عدم برائتها عن القوة والفقدان مضافا الى النقص الحاصل لها من جهة الامكان؛ جعلوا ذلك الصادر الاول موجوداً قائماً بذاته تاماً فى صفاته وكمالاته مجرداً عن المواد خالياً عن القوة والاستعداد وسموه من جهة تجرده عن المادة مطلقاً وقيامه بذاته و حضوره لها بالعقل

ومن جهة كونه لباً وباطناً للعالم الكبير بالروح. ومن جهة تسطيره العلوم والصور والارواح والالواح بالقلم. ومن جهة اندكك جهة السوائية والاثنينية فيه وفنائته فيه تعالى وكونه نفس كلمة كن التكوينية بالامر. ومن جهة اعرابه عن غيب مكنون الحق تعالى وسرمصونه ؛ لكلمة. ومن جهة كونه صورة عشق الله تعالى وحبه ومشيته « بالدرة البيضاء » الى غير ذلك من التعميرات والالقاب والاسماء. ثم بعد ذلك اختلف اراءهم وتفرقت كلمتهم في كيفية صدور الكثير عنه تعالى بتوسط ذلك الواحد فذهبت الطائفة المشائية منهم الى ان ذلك الواحد لما كان في عين وحدته مشتملاً على كثرة اعتبارية من الوجوب الغيرى والامكان الذاتى والوجود والمهية وتعقل الذات والمبدء تعالى واحدة منها وهو الوجود معجولة بالذات والباقي مجعول بالعرض فهو باعتبار اشرف جهاته واكمل حيثياته مثل وجوبه بالمبدء تعالى وتعقله له يصيروا سطة لصدور عقل آخر عنه تعالى يسمى بالعقل الثانى و باعتبار وجوده وعقله لذاته يكون واسطة لصدور نفس الفلك الاقصى و باعتبار مهية و امكانه الذاتى لصدور جسمية ذلك الفلك، فالجهة العالمية للصادر العالى وللمتوسطة لمتوسط ولدانية الدانى وهكذا يصدر من كل عقل عقل ونفس وفلك حتى يبلغ الى عشرة عقول وتسعة افلاك فلا يصدر حينئذ من العقل الاخير عقل وفلك بل كدخداية عالم العناصر مفوضة اليه ويصدر عنه نفوس ذاك العالم وصورها وجسميتها بتفصيل مذكور فى محله ولما كانت افاضة النفوس الجزئية والصور والفعليات والكمالات الوجودية والمواهب الالهية على المحال القابلة والابدان والمواد المستعدة وانزال الوحى على الانبياء والرسل بتوسط ذلك العقل الكلى وكانت تلك المواهب والعطيات كثيرة بل غير متناهية لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقوله تعالى كل يوم هو فى شان فصار فعله فى العوالم التى تحت عالم الجبروت غير محصورة ولا محدودة فلاجل ذلك سموه بالعقل الفعال وسمى فى لسان الشرع بجبرئيل والروح القدس ولما رأت الطائفة الاشراقية منهم عدم وثاق ذلك الاساس اسس شيخهم اساساً اخر فى باب صدور الكثرة الطولية والعرضية عنه تعالى فجعل الصادر الاول الذى هو اقرب الانوار القاهرة من نور الانوار تعالى مبدأ لنور قاهر اخر وجعل هذا النور القاهر

العقلى ايضا مبده لقاهر آخر وهكذا الى مبالغ مكثار غير معينة فى عدد بل حيث تبلغ مراتب التنزل فى الضعف والقصور الى حد لا يصير القاهر الاخير لفرط النزول مبده لافاضة قاهر عقلى بل يصير واسطة لافاضة نور نفسى يسمى بالنور الاسفهد عندهم من غير ان يجعل للمجهات الاعتبارية مدخلية فى الاجادة والافاضة ومن دون ان يعين للانوار القاهرة الطولية عدداً معيناً كما عينه المشائية فى عشرة و كذا من غير ان يصدر عنه الافلاك مع صدور العقول كما كان يصدر فى الطريقة المشائية ثم جعل النسب الوجودية الاشراقية التى لتلك القواهر الاعلى من الشهود والحب والقهر والغنى والفقر ونحوها منشاء لعقول قواهر اخرى عرضية متكافئة مسماة عندهم بالمثل المجردة و بارباب الانواع لكون كل واحد منها رباً لنوع من الانواع الجوهرية من الانواع الكيانية ثم جعل هذه الانوار المتكافئة مبده للمثل المعلقة اى حضرة المثل والملكوت الاسفل و عالم الحس والشهادة افلاكه وعناصره واجسامه بشرح ذكر فى محله ثم لما كان العقل القاهر الذى هو رب للنوع الاشرف الذى هو الانسان اشرف الطبقة المتكافئة من القواهر العقلية وكان استعداد هذا النوع اتم مراتب الاستعداد وقابليته اكمل مراتب القابليات بل كان لسان استعداد وقابليته جامعاً لجميع الالسننة الوجودية والقابليات الامكانية وكان تمام العطايات الربانية وكل القبوضات والهبات الالهية على من هو دونه بتوسط روحانيته؛ صارت عطياته وافاضاته وافعاله بحول الله تعالى وقوته على من هو دونه كثيرة بل غير متناهية كما مر فلذلك سمي ذلك النور العقلى القاهر والانسان الذى هو متحد معه بالحقيقة من جهة اتحاد فواتح كتاب التكوين مع خواتمه ايضا؛ بالعقل الفعال فظهر من هذا وجه اطلاق العقل الفعال على العقل العاشر من العقول الطولية عند المشائين وعلى رب النوع الانسانى والانسان الكامل عند الاشراقين والعرفاء وانسيبة ارادة الاولين منه فى السمقام بقرينة ما افاده (قده) بعد ذلك بقوله او القلب النخ و كذلك وجه ما افاده من ان المراد من ذيمكرمة العقل الفعال على تقدير كون كلمة من نشئية فان النفس الناطقة القدسية المعبر عنها بالقلب صادرة عنه تعالى بتوسط العقل الفعال الموصوف بكونه ذيمكرمة و ناشئة منه فتدبر .

## قوله (قده) او القلب الخ

(ص ٤)

قد مر معاني القلب سابقا والان سب من تلك المعاني المذكورة هي هنا النفس الناطقة القدسية والقوة اللاهوتية الانسية المدركة للمكليات والجزئيات و المتقابلة في جميع الحضرات والنشآت ووجه كونه ذامكرمة على تقدير كون كلمة من تبعيضية واضح لكونه بيت الله الاعظم وقبلة امل الامم والكتاب الحكيم المحكم الذي اوتى جوامع الكلم ولطائف المعارف والحكم ومعلم بجميع اسماء ربه الاعز الاكرم وواسطة لافضة المواهب والنعم على قاطبة اهل العالم وهو كما قيل في حقه .

اگرچه آینه روی جان فزای تواند  
ولی کسی ننماید تورا چنانکه توئی  
همه عقول و نفوس و عناصر و افلاک  
بجز من مسکین بی دل غمناک  
ظهور تو بمن است و وجود من از تو  
فلمست تظهر (لولای لم اکن) لولاک

## وقيل ايضاً

در جستن جام جم بسى پيمودم  
زاستاد خود وصف جام جم بشنودم  
روزی ننشستم و دمی نغذودم  
خود جام جهان نمای عالم بودم

ووجه جعل كلمة من تبعيضية على تقدير ارادة هذا المعنى كون العقل الكلى الذى هو باطن ذات القلب بهذا المعنى اتم افراد ذيمكرمة من الممكنات والله جل جلاله اصل كل ذيمكرمه وتمامه وهومن ورائهم محيط ولو جعل المراد من ذيمكرمة العقل الكلى او الانسان الكامل لكونهما قلب العالم الاكبر والانسان الكبير فيكون التبويض باعتبار انهما ظل الله وهوجل شانه وتقدس اسمائه اعز واكرم منهم او من كل شى او من جهة ان كل موجود ذو مكرمة لاجل كونه اسما من الاسماء التكوينية الالهية وكل اسمائه كبيرة ويحتمل ان يكون التبويض باعتبار الاجزاء لبااعتبار الافراد من جهة ان القلب بهذه المعانى الثلاثة من اجزاء العالم الكبير بوجه الذى هو ذو مكرمة من حيث كونه صورة الحق او من جهة انها من اجزاء المرتبة الالهية فان جميع الايات الافاقية والانفسية من اجزاء تلك الحضرة كما حقق في محله

قوله (قده) فيها اغوص الخ (ص٥)

اى فى الابحرة السبعة التى اشير اليها فى الاية الشريفة (١)

قوله (قده) لاقتنى الخ (ص٥)

الاقتناء الاذخار وجمع المال يقال اقتنى المال اى جمعه لنفسه وقنى المال اى كسبه اى لاقتنى مشوبة الله تعالى ليوم المعاد الذى لا يخلف فيه الميعاد واقتنى المطالب الحققة النقية فى ذلك الكتاب للسائر بن الى الله تعالى بقدم المعرفة والله اعلم بالصواب

قوله (قده) خير منطق الخ (ص٥)

وهو الحق تعالى او وجد من وجوهه من حيث هو كذلك الذى هو معطى النطق الباطنى والظاهرى على كل شى بمقتضى قوله تعالى و ان من شىء الا يسبح بحمده (آلاية)

### المقدمة

قوله (قده) قانون الخ (ص٥)

القانون كما قيل لفظ يونانى اوسريانى وهو عندهم مسطر الكتابة ونحوها وفى الاصطلاح بمعنى الاصل والقاعدة اى القضية الكلية التى تصالح لان تجعل كبرى لصغرى سهولة الحصول ليخرج بضمها اليها حكم جزئها من القوة الى الفعل و الالة ما يكون واسطة بين الفاعل والمنفعل فى وصول اثره اليه وفى التعبير عن المنطق بالقانون اشارة الى انه من العلوم الكلية والى ان بدو المنطق من القاف كما ان ختمه به ايضاً اى من قاف العقل الكلى او القلب الجمعى الالهى وانه من عطيات تلك الحضرة السنية الالهية على النفوس الناطقة القدسية ليخرجها من الظلمات الى النور ومن العالم الادنى الاصغر الى العالم الاعلى ورضوان من الله الاكبر وانه يدوم بدوام ذلك النور القاهر الابهرو وصف القانون بآلاية للإشارة الى ان علم المنطق من العلوم العملية فان العلوم اما نظرية غير آلية او عملية آلية والمنطق من القسم الثانى كما حققه بعض المحققين والمراد من الجزئى فى التفسير المنقول

(١) واو ان مافى الارض من شجرة افلام والبحر يمد من بعده سبعة اببحر

ماندت كلمات الله. والمراد بالبحر السبعة المنطقية هى : بحر المعارف والايبساغوجى والخمسة الباقية هى الصناعات الخمس



للقانون جزئى موضوع الكبرى الكلية لاجزئى نفس القضية واحسن التفاسير له ما ذكره المحقق الطوسى (قده) فى شرح الاشارات بقوله و هوكل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها وهذا التعريف رسم للمنطق لاشتماله على القانون والالى المعتبر فى مفهومهما الاضافة الى الغير وقوله قانون آلى عرض عام له اقيم مقام الجنس و باقى الرسم خاصة مطلقة له اقيم مقام الفصل و انما قدم القانون على الالى لا يذان الالى بمفهومه على كون الموصوف به فانيا فى غيره و ممحضاً فى عدم الاستقلال فلذلك يكون ابعد من الجنسية من القانون كما قيل.. وكان من عكس الامر وعرفه بانه آلة قانونيه الخ نظر الى كون الالية من اظهر لوازم المنطق وعوارضه. وقيل ما ذكر رسم للمنطق بقياسه الى غيره اى باعتبار غايته والذى له بحسب ذاته فقط هو ان يقال: انه صناعة تعرف منها طرق الانتقال من المعلومات التصورية والتصديقية الى المجهولات. او هو العلم بالقواعد المعمدة لذلك. او نحو ذلك من التعريفات المذكورة فى كتب القوم وانما اختار رسمه بالقياس الى غيره لاختصيته بالغرض من المنطق الذى قصد الاشارة اليه اجمالاً وقيل اقتصر على رسم المنطق ولم يأت بعده لانه من العلوم العملية والعلم العملى يكون مابيه ينظر الى غيره فهو من حيث هو كذلك لا يعرف الا بالقياس الى غيره فلذلك يصير تعريفه رسمياً مع ان العلم مطلقاً من سنخ الوجود وهو لا يعرف الا بالتعريف الاسمى واما ما قيل من ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم وعرفانه بعده وحقيقته موقوف على معرفة تلك المسائل فلا يمكن ان يعرف تعريفاً حديفاً مقدماً قبل معرفة مسائله فاورد عليه بان ذلك انما يتم فى العلم بمعنى المسائل المفصلة المعينة لافيه بمعنى المفهوم الاجمالى الذى وضع الاسم بازائه فتأمل

وهذا التعريف على ما قيل مشتمل على العلل الاربع فالقانون الالى اشارة الى مادة المنطق وقوله يقى رعايته الى العلة الغائية بالمطابقة والى الصورية والفاعلية (٢) اى العالم

(٢) هذا بناء على مشاركة الحد و البرهان ( على ماسيانى ) من ان مفاهيم

البلل الاربع لمكان قابليتها للحمل قد تؤخذ فى الحد . بل اكمل الحد ود ما اشتمل عليها جميعاً

بتلك القوانين بالالتزام فتدبر

(ص ٥)

قوله (قده) اى المنطق الخ

اشارة الى جواب سؤال مقدر وهوان هذا التعريف فاسد لان المنطق مشتمل على قوانين متعددة فلا يصدق عليه القانون فاجاب عنه بقوله اى المنطق ومحصل الجواب ان المراد بالقانون القوانين المتعددة الالية لا القانون الواحد ولكنها لما اشتركت فى مفهوم القانون المستعمل فى المعنى الجنسى وكان المعرف ايضا المنطق من حيث كونه علما واحدا اتى بصيغة المفرد لاصيغة الجمع والباء فى قوله بالقوانين سببية اى الملكية الحاصلة من ممارستها وقوله او المراد به الخ جواب اخر محصله ان المراد هنا من القانون العلم بالقوانين الميزانية بمعنى الملكية البسيطة لا العلم بمعنى المسائل والعلم بهذا المعنى شى واحد فلا ضير فى الاتيان بصيغة المفرد مع ان فيه اشارة الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم ذاتا و حقيقة وعلم من هذا ايضا الجواب عن سؤال اخر وهوان المنطق علم فلا يصدق عليه القانون لانه من المعلومات. والمراد من الملكية البسيطة الملكية البسيطة الوجودية بخلافه للمصور التفصيلية التى هى عين النفس ذاتا و حقيقة بحكم اتحاد العقل والعامل و المعقول ففيه اشارة ايضا الى ان المنطق من العلوم الكلية بالمعنى الذى مر سابقا فتدبر

(ص ٥)

قوله (قده) يقى رعايته الخ

انما جعل الواقى رعاية القوانين الميزانية لانفسها لان مجرد العلم بها ليس عاصما عن الخطاء والالزم ان لا يضل المنطقى فى فكره اصلا مع انه قد يضل فى فكره اذا لم يراع تلك القوانين فيكون الواقى عن الخطاء اذن مراعاتها لا مجرد العلم بها قيل المراد من الوقاية المطلقة لا مطلق الوقاية فلا يصدق رسم المنطق على بعض مسائله ولا على غيره فما يقى عن خطاء ما احيانا فتأمل

(ص ٥)

قوله (قده) عن خطاء الفكر الخ

سيجى، معنى الفكر عن قريب والخطاء فيه قد يكون من حيث الصورة وقد يكون من حيث المادة والقوانين المنطقية تراعى جانب كلا الامرين وبمراعاتها تعصم عن الخطاء فى كلتا القيتان كما ستظهر من المباحث الانية ، الا ان شأنها بيان الكليات ولا نظر لها

الى المواد الشخصية والمثل الجزئية من حيث انها جزئيات فلو حصل الخطاء والغلط لمتعلم المنطق من جهة عدم تشخيص المصاديق وخلط بعضها ببعض لسوء فهمه واعوجاج قريحته اولعلة اخرى فليس مستنداً الى نقصان تلك القوانين وعدم رعايتها جانب المواد كما ظن بعض المحدثين بل يجب ان لايلو من الانفسه و يصالح فهمه وحسه ثم ان ضلال الفكر على ما حققه المحقق الطوسي (قده) في شرح الاشارات يكون اما باخذ سبب لما لاسبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فتأمل

قوله (قده) كالنحو الخ (ص ٥)

مثله للاشارة الى عدم اختصاص الالية بالمنطق من بين العلوم وانها لاتمنع عن كونه علماً في حد ذاته وآلة بقياسه الى غيره مثل ساير ما يشاركه في الالية من العلوم العملية وللإشارة الى تطابق عالمي المعنى والصور وتوافق المداليل والالفاظ وان كل ماهنا لك فله نظير فيما هاهنا فتدبر تفهم ،

قوله (قده) وهذا غايته الخ (ص ٥)

غاية الشئ ما يصدر لاجله عن علمته الفاعلية وغاية الحركة ما تنتهي اليه والغرض ما يقصده الفاعل المختار في فعله ويفعله لاجله فهو اخص من العلة الغائية على ما افاده بعض حملة عرش التحقيق ، وقيل هو مع الغاية والفائدة والمنفعة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار فيسمى ما يتأدى اليه الشئ او يترتب عليه بهذا الاعتبار غايته ومن حيث يطالب بالفعل غرضاً ومن حيث كونه علة لفاعلية الفاعل ويصدر عنه الفعل لاجله ويكون باعثاله عليه علة غائية ومن حيث انه يترتب على الفعل فائدة ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعاً يسمى منفعة وما ذكر اولاً اوفق بمراد الاستعمال والغاية علة فاعلية الفاعل بما هيته ووجودها ذهنياً ومعلولة له بوجودها خارجاً ولذلك قيل اول البغية اخر الدرك ولكن هي فيما لا يزيد غايته على ذاته تحصل بعين وجوده وفيما تزيد على ذاته تتاخر عن وجوده ووجود فاعله والعلوم قد مر انها على قسمين نظرية غير آلية وعملية آلية والقسم الاول تكون غايته نفس ذاته وتحصل بحصوله والقسم الثاني تكون غايته غيره وتتحقق بحصول ذلك الغير ولما كان المنطق من القسم الثاني تكون غايته حصول غيره وهو عصمة الذهن عن الخطاء

فى الافكار ولذا قال (قده) وهذا غايته والتحقيق ان المنطق لما كان علما فى حد ذاته وآلة بقياسه الى غيره فهو من حيث كونه علما وكمالا مطلوبا للنفس مخرجاً لها من القوة الى الفعل؛ تكون غايته نفس ذاته وتحصل بحصوله ومن حيث كونه آلة لغيره تكون غايته حصول ذلك الغير فهو اذن ذو غايتين و جامع للفضيلتين ولكن لما كان المقصود فى المقام بيان غايته من الجهة الثانية جعل غايته عصمة الذهن فقط ولذا قال (قده) فيما سبق و انتفاع غير هابه انما هو غاية بالعرض فتأمل

قوله (قده) و موصل التصور الخ (ص ٥)

قيل ان ذكر هذه الجملة و التى قبلها قبل تقسيم العالم الى التصور و التصديق و بيان ماهية كل واحد من القسمين و انقسامهما الى الضرورى و النظرى يكون على خلاف الترتيب الطبيعى بل كان من حقها ان تذكر بعد المبحث الا ترى اى قوله الارتسامى الخ الا انه لما كانت هذه الامور مبينة فى كتب القوم و غير خفية على متعلمى الكتاب وقارئيه و كان من قصده ان يذكر الغاية و الموضوع عقيب ذكر التعريف لكثرة الارتباط بين هذه الامور ذكرهما فى المقام بعد بيان التعريف فتدبر

قوله (قده) و الحكم الخ (ص ٥)

فيه ايماء الى ان مختاره فى باب التصديق ما ذهب اليه الحكماء قدست اسرارهم من انه نفس الحكم لا المركب منه و من التصورات الثلاثة كما ذهب اليه الامام الرازى و سيجى تحقيق هذا المطلب عن قريب و لا تهافت بين ما اخناره هنا من كون موضوع المنطق المعلوم التصورى و التصديقى من حيث كونهما موصلين الى المجهول التصورى و التصديقى لامطلقا كما يرشد اليه تعبيره عنهما بالموصل الى التصور و الحكم و ما اشار اليه سابقا من ان موضوعه المعقولات الثانية لان ما ذكره سابقا كان نقلا عن غيره لامرضياله و على تقدير ارتضائه له لا تم فت ايضا لما اشرنا اليه فى شرح ذاك المقام فراجع اليه حتى يتضح لك المرام

قوله (قده) حجة الخ (ص ٥)

من حيج يحج اذا غلب على خصمه و تسمية الموصل الى الحكم بهامان باب تسمية

السبب باسم المسبب

قوله (قده) الله الحكيم

(ص ٥)

قال قطب الدين اللاهيجي في كتاب محبوب القلوب في شرح حلال المعلم ما خلاصته ان الحكيم ارسطوطا ليس بن نيقو ماخس الفيناغورى فيلسوف ذلت له الرقاب وخضع له اولو الباب و اقرت له اللسن بالعجز عن لطيف ما اتى ودقيق ما ارى و بديع ما الف و غريب ما صنف حتى صار فى الناس علما و عليهم حكما و كفى لجلالة قدره تسميته معلمه افلاطن انسانا و عقلا كما نقل ان افلاطن يجلس فيستدعى منه الكلام فيقول حتى يحضر الانسان و ربما قال يحضر العقل فاذا حضر قال تكلموا فقد حضر الانسان او العقل... و هو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات للمنطقية و صورها بالاشكال الثلاثة وجعلها آلة العلوم النظرية حتى لقب بالمعلم الاول و بصاحب المنطق و انما ولد فى اول سنة ملك اردشير بن دارا و كان اصله من المدينة التى تسمى «ارسطاغير» و لما توفي نقل اهل «ارسطا غير» رمته بعد ما بليت و جمعو اعظامه و صبروها فى اناء من نحاس و دفنوها فى الموضع المعروف بارسطوطا ليس و صبروه مجمعالهم يجتمعون فيه للمشاورة فى جلائل الامور و اذا صعب عليهم شى من فنون العلم والحكمة اتوا ذلك الموضع و جلسوا اليه ثم تناظر و افيمما بينهم حتى يستنبطوا ما اشكل عليهم و يصح لهم ما شجر بينهم و تفسير ارسطوطا ليس «تام الفضيلة» و قال الفاضل الشهرزورى فى تاريخه و رايت فى سياسات الملوك التى ترجمها ابن البطريق للمامون ان هذا الحكيم الفاضل كثيرا ما تعدد العلماء اليونانيين فى عداد الانبياء انتهى ملخصا و علم منه وجه تسميته بالمعلم الاول

قوله (قده) ميراث شى القرنين الخ

(ص ٥)

قيل المراد بنى القرنين اسكندر بن فياقوس اليونانى لقب بنى القرنين لاجل بلوغه قرنى الشمس اى مطلعها ومغربها. و قيل لان داراء الاكبر قد زوج بابنة فياقوس فلما قرب منها وجد منها رائحة منكرة فردها على ابيها وكانت قد حملت منه بالاسكندر قبل عودها الى ابيها فبقيت عند فيلقوس فولدت الاسكندر عند فيلقوس و اظهر هو انه

ابنه فهو تولد من اصلين مختلفين الروم والفرس . وقيل ان ذا القرنين المذكور فى القرآن هو ابو كرب شمس بن عيسى بن افرقش الحميرى ملك مشارق الارض ومغربها . وقيل انه كان عبدا صالحا ملكه الله تعالى مشارق الارض ومغربها واعطاه العلم والحكمة والبسه الهبة وان كنا لانعرف من هو . وقيل انه نبي وقيل انه لملك ولا نبي بل كان عبدا صالحا ضرب الله على قرنه الايمن فى طاعة الله تعالى فمات ثم بعثه الله فضرب على قرنه الايسر فمات فبعثه الله فسمى بذى القرنين وقيل سمي به لانقرض وقته قرنان من الناس اولان صفحتى راسه كانتا من نحاس او كان على راسه ما يشبه القرنين اولانه طاف قرنى الدنيا شرقها وغربها . او كان له قرنان اى صفرتان . او انه تعالى سخر له النور والظلمة فاذا سرى يهديه النور من امامه وتمده الظلمة من ورائه . اولانه دخل النور والظلمة . او سمي به لشجاعته الى غير ذلك من الاقوال المذكورة فى محله فى وجه تسميته بذى القرنين والمراد منه فى المقام على ما نقل عنه (قده) الاسكندر الرومى لانه كان تلميذا لارسطا ليس . ويمكن ان يكون المراد به من ذكر فى القرآن المجيد بوجه بعيد وان يكون الوجه (على هذا) فيما لقب به باو غه مرتبة العقل بالمستفاد فى النظرى ومرتبة الغناء فى الله تعالى والبقاء به فى العقل العملى اى لكيماله فى العقلين واستكماله بالحكمتين وفوزه بالحسنتين وجمعه بين الشرفين والفضيلتين وهذا بحسب الظاهر واما بحسب الباطن ولسان التاويل والتحقيق فيمكن ان يكون المراد به العقل الفعال النزولى او الصعودى بلسان المشايخ وعبر عنه بذى القرنين من جهة كونه علة فاعلية اى من جهات فاعليته تعالى للعالم الطبيعى فى السير النزولى وغاية تحولية له فى القوس الصعودى او من جهة كونه نهاية عالم الامر اى العقول الكلية الطولية النزولية ومبدء عالم الخلق بمذاقهم فله قرنان اى قرن عالم الامر و قرن عالم الخلق ، او الانسان الكامل على مسلك العرفاء او المراد به رب النوع الانسانى على مذاق حكماء الاشراق فيكون لقب به لبرزخيته بين الامكان والوجوب وجمعه بين مظهرية الاسماء اللطيفة والقهرية والجمالية والجلالية وحضرته الاحدية والواحدية وكتابه الافاق والانفس وموطنه القضاء والقدر ومعرجه التحليل والتركيب وكونه خليفة الله تعالى فى ارض الناسوت

وسماء الملكوت وبلوغه مطالع شمس الوجود ومغاربها وكونه به يبداء الله الخلق ويعيده  
ويؤيد هذا المعنى ما روى من ان ذا القرنين ملك من الملائكة او انه على بن ابي طالب (ع)  
فان المسمى بلسان الحكماء والفلاسفة بالعقول يسمى فى لسان الشرع بالملائكة وان  
على بن ابي طالب (ع) خاتم اناسى الكملىن لكونه خاتم ولاية سيد المرسلين (ص) و  
قرناه الايمن والايسر ظهوره بصفة الحق والخلق وجنبتيه الامرية والخلقية وكونه (ع)  
ممن اعطاه الله تعالى الحكم والولاية وغير ذلك مما اشرنا اليه اولم نشر لعدم اقتضاء  
المقام وخوف اطالة الكلام وبالجملة المنطق ميراث العقل العفال اورب النوع الانسانى  
حقيقة ورنه النفوس الناطقة القدسية ليخرجهم من ظلمات الجهل والغلط والسفسطة  
الى انوار العلم والحكمة والمعرفة فافهم .

قوله (قده) وادر عليه الخ (ص ٥)

يقال ادر الله لك اخلاف الرزق ، اى اكثر الرزق عليك والمراد انه اكثر جائزته  
باضافة ذلك المبلغ على ما اعطاه اولاً .

قوله (قده) مرفوع على التقطع الخ  
اى بالتقطع من النعتية . (ص ٥)

قوله (قده) والمهم الخ (ص ٥)

قد مر معنى الالهام سابقا وفى هذا اشارة الى ان سلسلة العلوم الكسبية تنتهى الى  
الوهمية وانها تكون بالقاء الحق تعالى والهامة دفعا للدور و التسلسل المستحيل عند  
الحكماء بل من امتناع ان يكون لغيره تعالى تأثير فى افاضة الوجود وكما لانه اصلا  
فتكون العلوم الكلية قديمة ازلية من جهة لزوم مشاكلة الفيض مع المفيض ، او من جهة  
اتحادها مع الحق تعالى ووجوهه الامرية لمكان اتحاد العلم والعالم والمعلوم .

قوله (قده) سيما العلوم الكلية (ص ٥)

المراد من الكلية ما لا يتغير بتغير الاعصار والازمنة والاديان وانلغات او تكون  
عامة النفع او المراد بها السعة الوجودية العارضة لتلك العلوم من جهة اتحادها مع  
الكليات الوجودية والعقول المجردة لاجل اتحاد العاقل والمعقول والاصالية قد تطلق

فى قبال الالية وقد تطلق فى قبال التبعية او الفرعية مثل الطب بالنسبة الى الطبيعى والمخروطات والمثلثات بالنسبة الى الهندسة والمراد منها هنا على ما قيل -ل الثانى حتى لا يخرج عنها المنطق فتأمل .

(ص ٥)

قوله (قده) حق الخ

قد مر معانى الحق والمراد منه الواجب الوجود بالذات تعالى وفى التعبير بالحق والقديم اشارة الى انه لاسبيل للبطلان الى العلوم الكلية لما مر انفا وكذا فى الايتان باسم العليم ايماء الى ما ذهب اليه العرفاء من ان ارتباط الحق بالعالم ايس من حيث مرتبة الاحدية الذاتية والغناء عن العالمين بل من حيث مقام الاسماء والصفات ومرتبة الواحدية وان افاضة الكلمات على الاعيان القابلات من الاسماء المناسبة لها وان افاضة العلوم والمعارف على مرآيا القلوب النقية من اسم العليم .

(ص ٥)

قوله (قده) منه عظيم الخ

اشارة الى كونه تعالى فى فياضيته جواداً محضاً وها با صرفاً حيث ان فعله تعالى ليس معللاً بالاعراض والاعراض .

(ص ٥)

قوله (قده) اذ معلوم الخ

دليل على كلتا الجملتين اى كون المفيض المعلوم الاصلية والمعلوم الالية هو الحق تعالى وكون منه عظيماً جسيماً .

اما كونه دليلاً على الاولى فلا نه اذا كانت تلك العلوم دائمة بدوام الادوار والاكوار يجب ان يكون المفيض المعطى اياها هو الحق تعالى او وجهها من وجوهه الازلية للزوم المشاكلة بين المفيض والمفاض وامتناع استناد القديم الى الحادث ، واما كونه دليلاً على الثانية فلمكون العلم مبدء كل ظهور واظهار من جهة ان علم الحق تعالى فعلى وهو عين ذاته تعالى وكون غاية ايجاد الموجودات العلم والمعرفة وهو صورة الانسان وهبده فصله الذى به فضل على جميع الممكنات و صار مظهرأ لاسم الله الاعظم و مجلاه الانم الاكرم .



### قوله (قده) وان كانت البحثية الخ (ص ٥)

هى فى قبال الذوقية اى العلوم الوهية والمادية الحاصلة لارباب الذوق والعرفان بالسلوك والمجاهدة والتقيد بها من جهة ان عدم اختصاص الذوقية بدورة و كسورة واضح ظاهر حيث انها مأخوذة عن الحى الذى لا يموت ويدوم فيضه بدوام ذاته وهو فوق التمام فى جميع كمالاته والاخذ لها الاناسى الكمل الذين لولاهم لساخت الارض باهلها واما العلوم البحثية فانها لتوقف حصولها على البحث والنظر قد يتوهم عدم دوامها بدوام القرون والاعصار ولذلك كانت من الافراد الخفية لكن لما كانت دولة اسم العليم مستمرة وسلطنته بافضة تلك العلوم دائمة ازلية وكانت اوعيتها الاخذة اياها عن الجواد الحق النفوس الناطقة التى هى من اغصان شجرة طيبة الانسان الكامل الذى هو مظهر اسم الله الاعظم ويدوم دولته بدوام العالم مع ان نظام العالم الكبير منوط ببقاء هذه العلوم؛ فلذلك يجب دوامها ايضا بدوام الادوار والاكوار كدوام العلوم الذوقية بدوام الله العزيز الجبار فتدبر .

### قوله (قده) وعلمها الا الى الخ (ص ٥)

وذلك لان دوام ذى الالة يقتضى دوام الله و الالهة امكن تحصيله فلا يدوم وجوده فلا يدوم وجودها ايضا .

### قوله (قده) بدورة الخ (ص ٥)

المراد منها الادوار الزمانية اى لا يختص بزمان دون زمان وقرن دون قرن و عصر دون عصر والتعبير عنها بالدورة من اجل كون الزمان مقدار حركة الفلك و ادواره وبالكورة من جهة تكرار الاوضاع الفلكية وما يتبعها من الحوادث على سبيل تجديد الامثال لاعادة المعدوم والتكرار فى التجلى ، وقيل المراد منها الدور ولكور اللذان هما مصطلحا حكماء الفرس والبابل من تكرار نقوش الفلك الدوار من بعد عام من الاعوام الربوبية كما اشار اليه المصنف فى منظومته فى الحكمة بقوله :

قيل نفوس الفلك الدوار	نقوشها واجبة التكرار
فما نقضى العام الربوبى اليوم كر	امثال الاجسام و انفس اخر

لأما مصنت الالدى يؤذ اسف  
اى لوقلنا بهذه المقالة فالمنطق ايضا لا يختص بدورة من هذه الادوار بل يدوم  
بدوامها فتأمل .

### قوله (قده) والله تعالى الخ (ص ٥)

اشارة الى كمال لسان الفاعلية والقابلية حتى يثبت دوام الفيض بالبرهان اللمى  
وفيه اشارة ايضا الى ان الدائم هو المفيض والفيض والعطاء لا المفاض والمعطى حتى ينافى  
ما ثبت فى الحكمة من تجدد الامثال والحركة الجوهرية ودنور عالم الطبيعة وحدوثه  
الذاتى الجوهرى بمقتضى قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد .  
وكذا تشتملته تعالى بالشئون الدهرية والزمانية بمقتضى قوله تعالى كل يوم هو  
فى شأن واليه اشار المولى المعنوى ايضا بقوله :

شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار

### قوله (قده) ونوره لا يافل الخ (ص ٥)

اى نور علمه الذاتى الاحدى وعلمه الاسمائى العنايى فى رتبة الفيض الاقدس و  
نوره الفعلى الوجودى فى رتبة الفيض المقدس والحقيقة المحمدية .

### قوله (قده) وما نكدت كلماته الخ (ص ٥)

اى كلماته الوجودية الحاصلة من مقارعة النفس الرحمانى مع مخارج ماهيات  
سماوات عوالم الارواح وارضى الاشباح والنشآت الطولية والعرضية والنزولية والصعودية  
وفيهذا اشارة الى ان الموجودات الافاقية والانفسية كلها علوم لله تعالى وكلماته كما اشار  
اليه بعض العارفين بقوله :

بنزد آنكه جانش در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى است

### قوله (قده) وبالجملة الخ (ص ٥)

هذا فذللك ما ذكره وخلاصة ما قرره فان دوام ذاته تعالى علم من كونه حقاً و  
دوام صفاته علم من ذلك ايضا ومن كونه المبتدع القديم ولم يذكر دوام فيضه وفعله  
لاندراجه فى دوام ذاته وصفاته اولان المقصود من اثبات دوام ذاته وصفاته تفريع دوام

فيضه و فعله عليه حتى يعلم ان افاضة المعلوم دائمة بدوام ذاته وصفاته التي هي عين ذاته .

قوله (قده) في الاقيسة الخ (ص ٥)

قيل فيه ايماء الى ان المورد من تقدمه في غير الاقيسة كان مضبوطا مفصلا او يكون ذكرها من باب الاهتمام بشأنها .

قوله (قده) او آخذ عليه ماخذ الخ (ص ٦)

قيل ان الحد الاوسط في البرهان ان كان مقوماً للصغر يسمى بالماخذ الاول والآخر يسمى بالماخذ الثاني والمراد منه هنا اما هذا المعنى او معناه الاعم اى ما يوجب اخذه في تحقيق المأخذ البرهانية او اشتباهه في تحقيق المطالب الميزانية انتهى فتأمل

قوله (قده) وبعد الفراغ الخ (ص ٦)

قيل انما لم يجعل الموضوع والتعريف من الرأس لان تعيين الموضوع يستفاد من القسمه وسائر الرأس الثمانية غالبا وكذا التعريف يعلم من بيان الغاية لان العلم المطلق على مامر اما نظري واما عملي وغاية الاول لانزيد على ذاته فعرفان غايية لا يتحقق الا بمعرفة حقيقته وغاية الثاني وان كانت حصول غيره الا ان معرفتها ايضا لا يتحقق الا بمعرفته من حيث كونه كذلك مع ان الفرق بين الفصل والصورة والغاية بالاعتبار على ما حقق في محله ومعرفتها مستلزمة لمعرفة الفصل الذي هو تمام حقيقة الشئ وقوام ذاته و سبب فعليته بل معرفتها عين معرفته فبيان غايية العلم (مط) يكون مغنيا عن بيان تعريفه سيما التعريف الرسمي الذي الغرض منه تمييز المرسوم عما عداه الذي يحصل بمعرفة غايته ايضا انتهى فتأمل .

قوله (قده) واقتصرنا الخ (ص ٦)

مع ان بيان منفعة المنطق ومرتبته و كونه من اى علم هو قد علم مما افاده في الايات السابقة اجمالا كما لا يخفى فتدبر .

قوله (قده) لان القسمه الخ (ص ٦)

قد ذكر في الحاشية نقلا عن شرح حكمة الاشراف تفصيل الروس الثمانية للمنطق

وغيره من العلوم اكتفينابه لئلا يطول الكلام و يصير سبباً لكالال الافهام و اما حكمة جعل عدد الرؤوس ثمانية : ان تلك الثمانية اصول ما يحتاج الى ذكرها في المقدمة غ انبأ بارجاع سائر ما يحتاج الى ذكرها اليها . او ما اشير اليه سابقاً من انه لعلمها من جهة اتحاد نور العلم مع نور الوجود وكون حملة عرش الوجود ورافع اعلام الفيض المقدس و النفس الرحمانى يوم ظهور شمس حقيقة وجود الحق تعالى بتمام اسمائه وصفاته من افق آدم الاسماء و معلم الارض و السماء و بروزها و طلوعها من مطلع الحقيقة الانسانية الختمية الكمالية ؛ ثمانية بمقتضى قوله تعالى و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فجعل حملة عرش المعلوم و رؤسها ايضاً ثمانية لوحدة النورين و اتحاد الحقيقتين او ليكون الظاهر عنوان الباطن و ما فى الذهن قنطرة ما فى الخارج فتدبر

قوله (قده) صورى بحث! الوصل قياس الخ (ص ١)

قيل انما لم يذكر الاستقراء و التمثيل مع كونها من الحجج لكون التام من الاول مندرجا فى القياس و النقص منه غير مفيد للميقين و كذا الثانى فلا يكون ذكرهما فى المنطق بالاصالة او لانه (قده) ادرجهما فى القياس بارادة مطلق الحجج منه انتهى فتدبر

### « تقسيم العلم »

قوله (قده) غوص فى تقسيم العلم الخ (ص ٧)

يعلم من هذا الفصل بيان الحاجة الى المنطق الذى هو بمنزلة الهلية البسيطة له و به يصير ما ذكره فى الفصل السابق من مطلب الماء الاسمية رسماً حقيقياً له و انما اخره عنه و ضعا مع كونه مؤخر ا عنه طبعاً لان حصول الخطاء فى الافكار قريب من البديهي و كذا الاحتياج الى القانون العاصم عنه فذكر فى الفصل السابق ما استفيد منه الحاجة اليه اجمالاً من دون الاحتياج الى اقامة برهان و تطويل بيان ثم ذكره فيه هذا الفصل تفصيلاً ليكون اوقع فى النفس و يصير ا بين من الامس و اظهر من الشمس فتأمل

قوله (قده) الارترسام الخ (ص ٧)

المراد بالارتسام اما ما يقابل العلم الحضورى و لكن بخص بما يكون كقيام العرض

بالموضوع او ما يعم مطلق القيام من قيام العرض بالموضوع او الصورة بالمادة كما يدل عليه ماورث عنهم من كون النفس فى مرتبة العقل الهى لانى مادة للصور العقلية وان كان اكثر استعماله فى غير المقام فى الاول والمراد به ما يقابل العلم الحضورى اى مطلق القيام الاعم من الحلولى والصدورى كما ذكره فى الشرح، فيكون التعبير عن حصول صور الاشياء الغيبة عن النفس فيها بالارتسام على مذهب القائلين بحصولها فيها بحقيقتها لا باشباحها مع ان منهم من يقول بان العلم مطلقا ليس من مقولة الكيف حقيقة ولا من سائر مقولات الاعراض وان التسمية بالكيف مبنى على التشبيه والمسامحة. او يقول بقيام صورها بها بالقيام الصدورى او يقول بانه لا قيام بها ولا حلول بل العاقل يتحد بالمعقول او بالعقل الفعال من العقول؛ اما مبنياً على ما ذكر فى معنى المراد من الارتسام او على ان الحاصل من الاشياء الغائبة عن النفس فيها انما هو ماهيتها الكلية لوجوداتها الشخصية العينية والمهية اينما تحققت تكون سراب الوجود ونقشه وعكسه ورقشه كما قيل بالفارسية:

من و تو عارض ذات و جـ و ديم      مشبكـ اى مـ رآت شـ و ديم

فعبّر عن قيامها بالنفس بوجدانها الذهنية او اتحادها بها بمفاهيمها اللامتحصلة بالارتسام للإشارة الى هذه الدقيقة. او الى ان ذاك القيام ونحوه انما هو فى مقام الوحدة فى الكثرة، وفى مرتبة ظهور النفس بفيضها الاقدس والقدس و انبساط نورها الفعلى على المدركات لاعتبار مقامها الحفى والاخفى و من حيث كونها لا اسم لها ولا رسم ولا نعت ولا وصف لانها من هذه الجهة لاسلطان للماهيات عليها اصلا ولا ظهور لها فيها ابداً بل هى متاخرة عنها فانية ومستهلكة فيها كاستهلاك الاعراض فى الموضوعات وفناء المنطبعات فى المرايا والمحال القابلات... واما ان يكون التعبير بالارتسام بالنظر الى بداية حال النفس فى ادراك المعقولات قبل بلوغها الى مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصور العقلية او بالعقل الفعال اى عند شهودها لارباب الانواع عن بعد و قيام الماهيات والمفاهيم الحاكية عنها بها كقيام الشبح والعكس بالمرآت فنأمل

قوله من ادراك الحجب الخ (ص ٧)

الحجالة بمعنى العقل و الفطنة وقد مر سابقاً ان النفس تسمى من حيث ادراكها

للمعقولات بذاتها بالعقل و بالقوة العاقلة ايضا والقوة هنا بمعنى مبدء الاثر و يعبر عنها بها من اجل عدم انحصار شان النفس فى ادراك المعقولات فقط و كونها ذات شئون كثيرة بل غير متناهية بحكم مظهريتها لمن هو كل يوم فى شأن المراد منه هنا على ما قيل: اما العقل بهذا المعنى بناء على ان يكون المقصود فى المقام تقسيم مدركات النفس فقط او يجعل علم المفارقات المحضة بذاتها و بغيرها مطلقا حضوريا و غير منقسم الى التصور و التصديق و اما العقل بمعنى الموجود المجرد القائم بذاته مطلقا سواء كان مجردا فى ذاته و فعله معا و فى ذاته نقط بناء على انقسام علوم المفارقات كغيرها الى التصور و التصديق و كون المطلوب تقسيم مطلق العلم الحصولى و تعميمهما بحيث يشملان الادراك الانفعالى و الفعلى و جعل التصديق عين الحكم الذى هو من افعال النفس كما توهمه بعض المتكيسين و لكن هذا مما لا يوافق مذاق المصنف (قده) انراه فتدبر

ثم ان جعل المقسم للتصور و التصديق ادراك العقل مع ان الصور والمعانى الجزئية انما تحصل فى مشاعر النفس و قواها و آلاتها لا فى ذاتها من اجل ان كل ما يوجد فى مشاعر النفس و قواها و آلاتها هو موجود فى ذات النفس لكونها بعينها عين مشاعرها و قواها الادراكية و هى المدركة بالحقيقة من مظهرية تلك الروابط والالات و مبراريها و هى كل القوى و تمامها فى مقامى الكثرة فى الوحدة و الوحدة فى الكثرة بما لها من المراتب و الدرجات و يمكن ان يكون ذلك من جهة ان ادراكات الحواس الظاهرة و الباطنة لا تنقسم الى التصور و التصديق من حيث انها ادراكاتها لانها من اقسام العلم و ادراكاتها بما هى ادراكاتها ليست بعلم حقيقة و لانها لاحظاها من الحكم والاذعان بالحقيقة لكون المدرك المطلق و الحكم الحق انما هو النفس و لو نسب اليها الادراك و الحكم احيانا فانما هى من جهة سريان نور النفس فيها بل فى جميع جهات البدن و اقطاره و كـون القوى باجمعها من شئون النفس و جهات فاعليتها و مستشـرقة بنور ربها فتأمل

(ص ٧)

قوله (قده) و هو الصورة الحاصلة من الشئ الخ

فيه اشارة الى ان المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة عند النفس لا الشئ الخارجى

قوله والحضورى النخ و هو العلم الذى يكون الوجود الخارجى عين الوجود الادراكى و بعبارة اخرى لا يتحقق فيه معلومان احدهما معلوم بالذات و الاخر بالعرض بل يكون ملاك العلم و الادراك مجرد حضور المدرك بذاته عند المدرك وعدم غيبته عنه و كون الشئ نورا لذاته و لغيره و يكون الوجود الادراكى للمدرك بعينه وجوده النفسى الأمري .

قوله (قده) لاصورته و نقشه النخ (ص ٧)

التعبير بالنقش انما هو بالمحاذ عراء الماهيات و الصور الذهنية عن الانوار العينية و كونها كالعكوس و الاشباح بالنسبة الى الوجودات الخارجية و الافان التحقيق الموافق لمذهب (قده) ايضا حصول الاشياء بحقايقها فى النفس لا باشباحها و عكوسها . ، قوله عند المحققين النخ قد اتفقت كلمة الفلاسفة و ارباب الحكمة على ان علم كل مجرد بذاته و ماهو فى صقع ذاته و من شئون ذاته حضورى، و اختلفوا فى ادراك البارى تعالى و المجردات العقلية و النفسية لما سواها فذهب كثير منهم الى ان ادراكها - اى التفصيلى الفرقانى لا الجمعى القرآنى الاحدى - للاشياء بحصول صورها فيها مطلقا و فصل بعضهم فجعل علم البارى تعالى ببعض الاشياء كالعلم الاول حضوريا و علمه تعالى بما عداه و علم المجردات المذكورة بغيرها من الممكنات حصوليا بارتسام صور الاشياء فى ذلك البعض فى علم البارى بها و ارتسامها فى ذات تلك المجردات فى علمها بها. و ذهب العظيم افلاطون الى ان مناط علمه تعالى التفصيلى بالاشياء السابق على ايجادها حضور مثلها النورية و اربابها العقلية لديه تعالى و مثولها بين يديه تقدست اسمائه فى ازل الازال. و اعتقدت طائفة جمعة من المشائين ان علمه تعالى و المجردات المذكورة بها بنحو الاتحادى اتحاد العقل بالمعقول. و ذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذاته تعالى شأنه علم اجمالى بكل شئ . و رأت اخرى انها علم تفصيلى بالمعلوم الاول و اجمالى بما عداه و ذهب شيخ الطائفة الاشراقية و من تابعه الى ان علم البارى تعالى و المفارقات المحضة بجميع الاشياء حضورها بوجوداتها العينية لديه تعالى و ان صحائف الافاق و الانفس بالنسبة اليه تعالى كصحائف الاذهان بالنسبة الى النفوس الناطقة القدسية مع حصرهم

للعلم التفصيلي الكمالى له تعالى بهذا العلم وجعلهم العلم المتجدد النفسى بالغائبات عنها حصوليا وذهب ارباب التحقيق من خلاصة خاصة الخاصة من الحكماء الالهيين الى ان علمه تعالى بالاشياء وكذا علم كل مجرد بمعلوله بالعقل البسيط والاضافه الاشراقية فى مقام الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة بمعنى ان له تعالى ولما فى صقع من المجردات الامرية علمين بما عداه من معاليه المجردة والماديه كلاهما حضوري تفصيلي احدهما شهود كل شىء فى مرتبة ذاته المقدسة بالعقل البسيط الجامع لكل معقول وهو المعبر عنه بالعلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلي وثانيهما بشهودها بعين وجوداتها فى مرتبة ظهوره تعالى بصور اسمائه وصفاته بالوجود العام والفيض المقدس والرحمة الرحمانية وهو المعبر عنه برؤية المفصل مفصلا والفرق بين هذا القول وقول شيخ الاشراقين بوجوه مذكورة فى محله : منها حصره للعلم التفصيلي له تعالى بالعلم الحضوري بالاشياء فى مرتبة ايجادها بخلاف قول حملة عرش التحقيق ومنها امور اخر مذكورة فى محلها ومراد المصنف من قوله كعلم الحق الخ هو هذا القول كما نقل عنه (قده) لامذهب شيخ الاشراقين فتدبر

قوله (قده) اما تصور الخ (ص ٧)

التقييد بالساذج لدفع توهم لزوم تقسيم الشى الى نفسه وغيره لولم يقيد به

قوله (قده) اى لا يكون الخ (ص ٧)

فسر الساذج بذلك حتى لا يتوهم ان المراد به الساذج من القيود بمعنى اللا بشرط المقسمى ولا المقيد بعدم الحكم حتى يلزم تقوم الشى او اشتراطه بتقيضه او ما فى حكم تقيضه من اخذ التصور فى التصديق او اشتراطه به

قوله (قده) اى مجرد الاذعان الخ (ص ٧)

فيه اشارة الى ان الحكم الذى هو حقيقة التصديق ليس من مقولة الفعل كما ظنه بعض المتكاسين نعم الحكم الذى يستلزمه التصديق اى التصور الذى هو بعينه التصديق وهو الايقاع والاتزاع؛ يكون من الفعل بالمعنى الذى سنشير اليه ويكون ملزوم التصديق لانفسه بل الحق ان حقيقة العلم مطلقا خارجة عن المقولات كلها لانها نحو من الوجود



النورى كما ورد فى الاثر ان العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء و الوجود و نعوته الذاتية ليس من سنخ المهبية التى هى مقسم المقولات العشر حتى يكون داخل فيها ومن جعل الادراك مطلقا بنحو الاخلاقية والانشاء ليس مراده منها الفعل الذى هو من المقولات التسع العرضية الذى يقابل مقولة الانفعال اى التأثير والتاثير التدرجيان بل هو يشبه الابداع والاختراع الواقع فى ما وراء الكون، وبالجمله ان ههنا كما صرح به صدر متالمة الاسلام فى الرسالة التى صنفها فى هذا الباب امورا ثلثة : احدها الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وهو فعل من لافعال النفسانية وليس من العلوم الحسولية والصور الذهنية. وثانيها تصور هذا الحكم وهو من قبيل العلم الحسولى الصورى لكنه ليس بتصديق بل هو من افراد مقابله وثالثها التصور الذى لا ينفك عن الحكم بالمعنى الاول بل يستلزمه وهذا هو التصديق القسم للتصور فتدبر

قوله (قده) فيركب الشطط الخ (ص ٨)

قد اورد الفاضل العلامة فى شرحه للمطالع على مختار مصنفه بعد ان حمله على مذهب الامام بوجوده ، منها ان التصديق ربما يكتسب من القول الشارح و التصور من الحججة ، اما الاول فلان الحكم فيه اذا كان غنيا عن الاكتساب ويكون تصورا احدا للطرفين كسيما كان التصديق كسيما و حينئذ يكون اكتسابه بالقول الشارح و اما الثانى فلان الحكم لا بدوان يكون تصورا عنده واكتسابه من الحججة

ومنها ان التصور مقابل للتصديق ولا شى من احدا المتقابلين بجزء للمقابل الاخر فاما الواحد والكثير فلا تقابل بينهما على ما نسمعه من ائمة الحكمة ومنها ان الادراكات الاربعة علوم متعددة فلا تدرج تحت العلم الواحد و الاشكالات المذكورة قابلة للمذهب كما اشار اليه صاحب الاسفار (قده) بعد نقله لهذه الايرات فى رسالته المعمولة فى التصور والتصديق والذى يقدح فيها المذهب بظاهره وليس يقابل للمذهب ما اشار اليه فى هذه الرسالة بما لمخصه ان انقسام العلم الى قسميه اعنى التصور والتصديق انقسام معنى جنسى الى نوعين متقابلين وان لكل منهما وحدة طبيعية غير تاليفية ولا صنعائية بل هما كيفيتان موجودتان فى النفس بل الحق انهما نخوان من الوجود الذهنى يوجد بهما معلومات فى الذهن و اما مفهومهما فهما من قبيل

المعلومات التي هي من المعقولات الثانية لامن قبيل العلم والا، لم يمكن تعريفهما على اى الوجهين هما امران بسيطان: اما على الاول فلانهما نحوان من الوجود والوجود بسيط ومع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد، واما على الثانى فهم انواعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوع البسيط تحت المعنى الجنس كالسود والابيض تحت اللون لا كالانسان والفرس تحت الحيوان ولا كالاسود والابيض تحت الانسان من المركبات الخارجية وكل ما هو نوع بسيط فى المعنى فليس لجنسه تحصل الا بفصله بل هما واحد جعلاً وتحصلاً، فما استخف راي من جعل التصديق مركبان من امور ثلثة او اربعة كما اشتهر من الامام الرازى. وكذا راي من جعله نفس الحكم الذى هو فعل من افعال النفس وهو قسم من العلم الانفعالى وكذا راي من اخذ فى تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لاعلى وجه الدخول وكذا راي من جعل لفظ التصور مشتركاً بحسب الصناعة بين ما يرادف مطلق العلم وبين ما هو قسيم للتصديق وجعل المعتبر فى مفهوم التصديق شرطاً - كما فى مذهب المحدثين او شرطاً كما فى مذهب الحكماء - ؛ المعنى الثانى وهادى غاية السخافة لان الكلام فى تحصيل المعنى والمفهوم والتقسيم فى الحقيقة من باب التعريفات والاقتوال الشارحة ومحال ان يعتبر افراد احد القسمين فى ماهية القسم الاخر وفى قوله الشارح له شرطاً او شرطاً وكذا يلزم اشتراط الشئ بنقيضه على راي المتقدمين او تقوم الشئ بنقيضه على راي المتأخرين او مجامعة الشئ بنقيضه على راي من جعل التصديق هو التصور المجامع للحكم والكل محال (انتهى) وما افاده (قده) - هو مراد المصنف من الشطط الذى نسب وكوبه الى القائل بالتركيب على ما نقل عنه فتبصر

قوله (قده) كل من التصور والتصديق (ص ٨)

قيل انقسام كل واحد منهما الى الضرورى والكسبى فى مدر كانتا معلوم بالضرورة والوجدان وما ذكر فى بعض الكتب المنطقية من لزوم الدور او التسلسل على تقدير كسبية الجميع او عدم مجهولية شئ من الاشياء ؛ لما تنبيه عليه فلذلك لم يلتفت المصنف قده الى ما ذكر فى الكتب المبسوطة من الايراد والاجوبة فى المقام

قوله (قده) و الضروري ما لا يحتاج الخ (ص ٨)

و هذا بخلاف الاولى فانه ما لا يحتاج بعد تصور اطرافه الى شئ مما ذكر

قوله (قده) منه الخ (ص ٨)

قيل الاحتياج الى المنبه قد يتحقق في الاولى ايضا لا بدقد تتوقف النفس عن التصديق لخفاء تصور اطرافه و ان كان التصديق على تقدير تصور هابديها فيحتاج الى المنبه وخفاء التصديق لخفاء تصور الاطراف غير قاذح في بدايته فتدبر

قوله (قده) وذا الخ (ص ٨)

هذا ايضا ضروري لا يحتاج الى دليل لشهادة الوجدان بذلك

### «تقسيم المبادئ»

قوله (قده) المشار اليها الخ (ص ٨)

قيد المبادئ بذلك لئلا يتوهم ان المراد بها مطلق ما يذكر في اول الكتب والعلوم لانها ليس المراد بها في المقام كما هو ظاهر و مبادئ العلوم كما صرحوا به قسمان تصورية هي حدود موضوعاتها و اجزاء موضوعاتها وحدود عوارضها الذاتية. وتصديقية و هي المقدمات البيئية او المبينة في علم اخر اوفى موضع اخر من ذلك العلم -وخذ في ابتداء العلم على سبيل التسليم حتى يتبين في محله. وقد يطلق على كل ما يمتد به قبل الشروع في تبين المسائل مطلقا سواء توقف عليه العلم اولا فانهم

قوله (قده) منها الاقيسة وغيرها الخ (ص ٨)

المراد بغير الاقيسة الاستقرار و التمثيل كما صرح به (قده) في درسه على ما نقل عنه

قوله (قده) لها خصوصيات الخ (ص ٨)

مثل المبادئ الخاصة بالتعليمات والطبيعيات ونحوها

قوله (قده) مبدء المبادئ الخ (ص ٨)

اي هي في الاذهان نظير مبدء المبادئ في الايمان

قوله (قده) ظلية (ص ٩)

مثل فلان يطوف بالليل فهو سارق

(١٣٧)

(ص ٩)

قوله (قده) وهمية

مثل ان كل موجود فهو محسوس

(ص ٩)

قوله (قده) تخيلية

مثل ان الخمر ياقوتية سيالة و العسل مرة موهوة

(ص ٩)

قوله (قده) بينات

مثل ان النفي و الاثبات لا يجتمعان ونحوه

(ص ٩)

قوله (قده) علوم متعارفات

مثل ان الكل اعظم من جزئه ومساوي المساوي مساوي

(ص ٩)

قوله (قده) قد يشب في موضعها

مثل قابلية كل مقدار للقسمة الى ما لانهاية له بالنسبة الى علم الهندسة .

(ص ٩)

قوله (قده) محمولات الخ

انما فسرنا بذلك لانها قد تفسر بالقضايا المذكورة في العلوم التي هي عبارة عن مجموع الموضوعات والمحمولات المنتسبة اليها وتفسيرها هنا بهذا المعنى مستازم لعدد الموضوعات من اجزاء العلوم مرتين والعلم قد يعنى به مجموع المسائل و قد يعنى به المركب الاعتباري والمثلثة اجزاها انما هو العلم بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فيندفع بهذا الاشكال العويص الذي اشير اليه في بعض الكتب المنطقية فتأمل .

### «مباحث الالفاظ»

(ص ١٠)

قوله (قده) اذفى وجودات الاور الخ

وذلك من جهة كون بعض هذه الوجودات حكاية عن بعض وحكاية الشي فانية فيه ولا علاقة آكد من تلك العلاقة.

(ص ١٠)

قوله (قده) ذاتي

المراد بالذاتي ما في قبال اللفظي والطبعي حيث ان الوجود الخارجى ليس ما به ينظر الى غيره حتى يكون دلالة بالطبع او بالوضع كما في الذهني واللفظي وكذا هو وجود ذاتي للشي مطلقا لا تبعي كما في الذهني الذي هو تبع وجود الذهن كتبعية وجود

الاشياء فى الحضرة العملية الالهية للاسماء والصفات وبالجملة هو ملحوظ بالذات وليس ملحوظا بما هو مرآة للمحاط غيره كما فى الذهنى والكتبى اذ هما ما به ينظر لا ما فيه ينظر.

قوله (قده) كوجود الشمس الخ (ص ١٠)

مثل بها الكونها فى عالم الوجود الحسى آية شمس حقيقة الوجود التى هى (ظهرى خل) اظهر الظواهر فى عين ما كانت محجوبة عن ادراكها البصائر والنواظر كما ان النفس الكلية والعقل الكلى آيتان لها فى العالم الغيبى ونشأة الباطن الان شمس حقيقة الوجود لا مثل لها خارجا وذهنا بخلاف شمس الحس كما قال المولوى المعنوى .

شمس در خارج اگر چه هست فرد  
مثل او هم میتوان تصویر کرد  
لیک آن شمسى که شد بندش ائیر  
نبودش در ذهن و در خارج نظیر

قوله (قده) كنقش الشمس الخ (ص ١٠)

ای ترسیمها بالكتابة والخط و يمكن ان يراد بها تصويرها فى القرطاس مثلا ويكون التمثيل بها حينئذ بالمحاط كون مثل الشى ما به ينظر اليه لا ما فيه ينظر فقط فتأمل .

قوله (قده) والافلكل مرتبة مراتب (ص ١٠)

مثل انقسام الطبيعى الى العنصرى والفلكى والعنصرى الى المركب والبسيط والمركب الى التام وغيره والتام الى المعدنى والنباتى والحيوانى وغير ذلك من الاقسام والمثال الى الصعودى والنزولى على مراتبهما. والنفسى الى الوجود فى النفوس الكلية البادية والصاعدة والنفوس الجزئية وفيها فى مراتبها وقواها العالية او المتوسطة والسافلة وفى العقل الى الطولى والعرضى والنزولى والصعودى .

قوله (قده) وفى الذهنى الخ (ص ١٠)

المراد بالوجود الذهنى مطلق الوجود فى الازهان العالية والسافلة اى الوجود الذى لا يترتب به على الشى آتاره العينية لا الوجود فى الازهان السافلة فقط فيشمل الوجود فى حضرة الوحدة وموطن العلم الربوبى وحضرتى القضاء والقدر وفى النفوس البادية و الصاعدة فالمراد بالازهان العالية مجالى هذا الوجود التبعى التطفلى من المدارك العالية والسافلة لا بالمعنى المتعارف للذهن فتدبر .

قوله (قده) والكون في الوهم الخ (ص ١٠)

هذا مبني على ان تكون الواهمة قوة برأسها ، واما على مذاق من جعلها العقل المنزل كصاحب الاسفار (قده) فالكون في العقلية يشمل الكون فيها ايضا فتأمل .

قوله (قده) في الحاشية او الايقنى او غير ذلك (ص ١٠)

مراده (قه) من غير ذلك على ما قيل ما يشير اليه في هذا الجدول اي ما ذكر في الجدول الخامس وما بعده من الاحتمى والادضكى والاجنذى والاسبعى والمعنى والاسغنى فراجع اليه تزد الاطلاع عليه

قوله (قده) في الحاشية والى النورانية والظلمانية (ص ١٠)

الحروف النورانية في اصطلاحهم هي فواتح السور القرآنية بحذف المكسرات منها ومقابلها الظلمانية وجميع الحروف النورانية مجتمعة في هذا التركيب صراط على حق نمسكه ثم ان الحروف المفردة تسمى بالمحكم وغيرها بالمتشابه ايضا كما ان الحروف التي تتساوى بينها وزرها كالسين تسمى بالكامل وهو حرف الانسان الكامل كما قيل .

چونكه خيزد سين انسان از ميان اول و آخر نمايد غير آن

ثم انهم جعلوا الالف حرف الذات الاقدس من اجل كونها مقومة لجميع الحروف وبمنزلة الاصل والمادة لها اما بلا واسطة كما في مثل البار التاوالا والحاوالدال ونحوها واما مع الواسطة كما في الجيم والسين والميم ونحوها حيث ان قوامها بالياء والواو كما في النون وقوامها بالالف ولذلك سميت الالف قطب الحروف ايضا وينتهي مطابقة مع اسم على (ع) بل زبرها ايضا من جهة ان زبرها الهمزة الملفوظة وهي عين الالف حقيقة و عددها عدد ذلك الاسم الشريف المبارك ولذا قيل في الفارسية .

از بينه الف على را بطلب وزها ودر لام جو معمد را نام

فظاهر الف وباطنها هو على (ع) والالف قوم الحروف وهي مقوم الكلمات والكلمات مقوم الايات وهي مقوم السور وهي مقوم الكتاب التدويني الذي هو صورة الكتاب التكويني فعلى (غ) الذي هو نفس محمد (ص) باطن كل شى بباطنية الحق تعالى . وبوجه آخر انما جعل الالف حرف الذات من اجل حصولها من انبساط النقطة البسيطة وامتدادها التي هي

حقيقة الوحدة الصرفة السارية في جميع الأعداد ونونها حرف اسم النور وحرف التعيين الاول والثاني والقاف منها قاف القدرة والطاء اسم محمد (ص) والهاء حرف الهوية الغيبية الالهية وحرف اولها اى اول النقطة زبرها وبيناتها مع زبر حرف آخرها مطابق مع اسم على (ع) ايضا بحذف واحد والقائه منه وهو ما يختص بالوجوب الذاتى فاسمه (ع) سار في جميع الاشياء سريان النقطة في جميع الحروف وانما جعلوا الباء حرف العقل الاول من جهة انها تلو الالف التى هى حرف الذات وهى ايضا اول حرف تلفظ بها فى القرآن التدوينى كما ان العقل الاول اول موجود تجلى به الحق تعالى فى القرآن التكوينى وعدده ايضا اول مراتب الاعداد بناء على ان لا يكون الواحد منها وهو الزوج الاول الذى حصل من امتزاج نور الوجوب مع ظلمة وهمية امكانية لكن مع غلبة النور وخفاء الظلمة واستتارها وجودا. ومن اجل ان باطنها النقطة البسيطة التى هى ملكوت الالف وغيبها وسرها وهى صورة الاحدية الذاتية او الهوية الغيبية الالهية التى هى هوية الحق والمعبود المطلق ومن هنا قيل بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من المعبود وورد من العلمى الاعلى (ع) من انه ظهر الموجودات عن باء بسم الله او جميع القرآن فى باء بسم الله وانا النقطة تحت الباء ولنعم ما قيل فى حقه (ع) بالفارسية كناية عن هذا المعنى .

اى امير عرب اى كايته غيب نمائى	بر سر افسر سلطان ازل ظل همائى
درس پرده نهان بودى وقومى بضالالت	حرمت ذات تو نشناخته گفتند خدائى
پس چكويند ندانم گراز آن طلعت زيبا؟	پرده بردارى و آنگونه كه هستى بنمائى؟

(ص ١٠)

قوله (قده) الى غير ذلك الخ

وذلك مثل الطاء للطبيعة الكلية والقاف للقلم الاعلى والقلب والنون للتعين الاول والثانى ونحو ذلك .

(ص ١٠)

قوله (قده) هو المسمى بوجه الخ

الاسم الحقيقى عندهم عبارة عن الذات مع التعيين ونفس التعيين هو الصفة مثلاً ان الذات مع العلم مثلاً تسمى بالاسم ونفس العلم يسمى بالصفة فالاسم من حيث الذات

عين المسمى ومن حيث التعيين غيره والاسماء التدوينية عندهم اسماء الاسماء والموجودات  
الافاقية والانفسية ايضا من مراتب اسماء الله التكوينية لحصولها من مقارنة القدرة  
والارادة وسريان حقيقة الوجود في مراتب تعييناته وهى اى والاسماء التدوينية من حيث كونها  
هابها ينظر الى المسميات وفنائها فيها تكون عينها ايضا .

قوله (قده) فكيف التكوينية الخ (ص ١٠)

فان التكوينية اتم وجوداً واكمل تحصلاً من التدوينية اكملية الوجود العيني  
من اللفظي والكتبي والاسماء التكوينية حقايق التدوينيات التى هى الذات مع التعينات  
او العقول والنفوس الكليات الباديات والصاعدات او قاطبة حقايق الموجودات من حيث  
كونها مظاهر وآيات لمذوت الذوات ومؤيس الانيات كما قيل :

بنزد آنكه جانش در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى است

ومنه يظهر سر ماورد عن سيد الساجدين وقطب الموحدين من قوله (ع)

يارب جوهر علم او ابوح به لقل لى انت ممن تعبد الؤثنا

قوله (قده) ناسم النبى والولى الخ (ص ١٠)

عطف على اسماء الله ويدخل فى اسم الولى اسم فاطمة (ع) وقيل عطف على التكوينية  
من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام بشانها .

قوله (قده) ولا تمس الا بالطهارة الخ (ص ١١)

المراد بالمس ما يعم المس بظاهر البدن والمس المعنوى بظهر القلب والعقل  
والروح والمراد بالطهارة ايضا ما يعم الطهارة الظاهرية الشرعية و الطهارة الباطنية عن  
الارجاس والادناس الطبيعية والردائل الخلقية والخلقية بل الطهارة عما سوى الله تعالى  
بالمحو والطمس والمحقق سيما بناء على اتحاد العقل والعاقل والمعقول :

قوله (قده) بوجه مطلق الخ (ص ١١)

اى من غير تقييد بلغة قوم دون قوم كما يشير اليه فى الشرح .

قوله (قده) وجود فى الاعيان الخ (ص ١١)

قيل لما كان عدد اصول الاسماء الكلية الالهية المشعر بها حديث حدوث الاسماء  
وعدد الوجوه الاصلية للمصادر الاول الذى هو الواسطة لايجاد الاشياء ؛ اربعة صارت عدد



الوجودات الكلية ايضاً أربعة فتدبر .

قوله (قده) طبيعية لا يختلف اصلاً (ص ١١)

اي مستندة الى طبع الشئ وذاته لا الى الوضع والارادة .

قوله (قده) الى توهم امثالها في المعاني (ص ١١)

وذلك كما في لفظ العقل والصورة والقوة والامكان والوجود والمختار ونحوها فيقال العقل جوهر . مجرد عن المادة ذاتا وفعلًا ويعنى به العقل الكلى فيتوهم تجرد العقل الجزئى ايضا عن المادة مطلقاً وكذا يقل المختار له علل اربع و يراد به ماهو بمعنى المفعول فيتوهم ان المختار بمعنى الفاعل كذلك و نحو ذلك مما سيـجى فى اخر الكتاب .

قوله (قده) عليها (ص ١١)

اي على تلك الاحوال وقيل الضمير راجع الى المعاني .

### «الدلالات»

قوله من طرق الدلالة الخ (ص ١١)

الدلالة المطلقة هى كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر او يلزم من العلم به العلم بشئ آخر و الدلالة اللفظية هى كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله . المعنى و التخصيص بالسماع و التخيل من جهة ان صور الالفاظ مما لا يمكن حصولها فى الوهم و العقل بل انما تحصل فى السمع و الخيال فيخطر منها المعنى بالبال كما يظهر ذلك مما افاده المحقق الطوسى فى العبارة المنقولة عنه فى الكتاب ولا يرد على هذا التعريف ما يرد على تعريف القوم لها بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بوضعه له حيث انه . يوهم ان الدلالة صفة السامع او المعنى و وجه تقديم مباحث الدلالات على غيرها هو ان الحاجة الداعية الى البحث عن الالفاظ فى المنطق و هى توقف افادة المعانى و استفادتها عليها تقضى بتقديمها على سائر المباحث ايضاً كما لا يخفى .

### قوله خرجت الخفية الخ (ص ١١)

اى بناء على القول بثبوت المفهوم للمذكورات و امثالها قيل المستفاد من كلامه خروج الدلالة المفهومية عن اللفظية وعن الاعتبار ايضا مع تصريح كثير من علماء الادب بكونها من اقسام الدلالة اللفظية فى غير محل الخطاب و باعتبارها فى المحاورات ايضا اللهم الا ان يراد عدم اعتبارها فى العلوم او فى جواب «ما هو» خاصة كما قيل بعدم اعتبار دلالة الالتزام فيه ايضا فتأمل .

### قوله باعتبار الافادة و الاستفادة (ص ١٢)

اى اعتبار اللفظية الوضعية دون الطبيعية و العقلية انما هو باعتبار الافادة و الاستفادة حيث ان اللفظية تنضبط بعد العلم بالوضع بخلافها فانها غير منضبطة تختلفان باختلاف الطبايع و الافهام فلذلك يكون حصول الافادة و الاستفادة بهما اتم و اكثر و اما لو كان المنظور حال الدلالات بحسب نفس الامر و حاق الواقع لابلحظهما يكون الامر بالعكس لان الطبيعية و العقلية اتم و ادوم منها من جهة عدم تغلقها بارادة اللافتين و وضع الواضعين و عدم اختلافهما باختلاف الاعصار و الامم و قوله لا تختلفان دليل الادومية و قوله لا تتعلقان دليل الاتمية او بالعكس او كل منهما دليل على كل واحد من الامر بن كما قيل و اختلاف اللفظية باختلاف الاعصار و الامم واضح فظاهر حيث انها قائمة بالالفاظ و اللغات التى تختلف باختلاف الموجودين فى القرون و الاعصار و البلدان و الامصار و الاقاليم المختلئين فى المزجة و العادات و الاداب و الهيات و اللغات و نحوها و تنقرض بانقرضا ايضا كما يدل عليه قوله تقدست اسمائه و من آياته اختلاف المستكم و الوانكم (الايه) بناء على ان يكون المراد من الالسنه السنه القال او مطلق الالسنه الشاملة للالسنه الخمسة او السبعة او الثمانية ، اى لسان الذات و الاستعداد و الحكم و المرتبه واحديه الجمع الكمالى اوهى مع لسان الحال و القال او بزيادة لسان الوصف ايضا كما هو مختار المحققين و لوجعل المراد منها الالسنه الباطنية التى للنفوس الناطقة الانسانية و الوجوه الخمسة او الستة التى لها الى الحضرات الست او الخمس الالهية الدالة باختلافها على اختلاف ذواتها بالكمال و النقص و الشدة

و الضعف كما ورد ان الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة فهو يدل لماً على  
اختلاف السنن و تعدد لغاتها الظاهرية ايضاً من اجل العلفة الاتحادية التي بين النفس  
و البدن و سراية حكم احد المتحدين الى الاخر و بروز مافى عالم الغيب و الملكوت  
فى عالم العين و الشهادة كما قيل اشارة الى هذا المعنى :

چرخ باين اختران نغز و خوش و زيباستى  
صورتى در زير دارد آنچه در بالاستى  
صورت زيرين اگر بر نردبام معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود يکناستى  
كما ان اختلاف السنة الظاهر دليل انى على اختلاف لسان الباطن لكون  
الظاهر عنوان الباطن و بالجملة اختلاف الال سنة الظاهرة و الباطنة للنفوس  
الناطق من الايات العظمى الالهية من جهة حكايته عن عدم تنهى فضائل الحق تعالى  
و صفاته المليء و اسمائه الحسنى التى تملك النفوس صورتها و مظهرها و عدم نفاذ كلماته  
و غير محدودية جهاته التى هو موليا فتبصر

قوله (قدمه) و لا تعلقان الخ (ص ١٢)

قيل هذا مبنى على مذهب القائلين بان دلالة الالفاظ بالارادة فان الاقوال  
المشهوره فى دلالتها ثلاثة منها انها بالوضع فقط اى بالذات و لا بالارادة ومنها انها  
بالذات فحسب ومنها انها بالارادة الجارية على سنة الوضع و فيها ايضاً اقوال اخر  
نادرة : منها انما بشركة جواهر الالفاظ مع الارادة شرطاً او شرطاً و منها  
انها بشركتها مع الاوضاع كـذلك و منها انها بشركة الاوضاع مع الارادة  
الى غير ذلك من الاقوال المذكورة مع انلتها و ردها فى محلها . و لما كان القول بدلالاتها  
بالذات او بمدخلية الارادة مع الاوضاع مطلقاً اى فى الدلالة التصورية و التصديقية معاً  
فاسد البنين مخالفاً للاعتبار و الوجدان تصدى جمع من الافاضل لتوجيههم بما لا  
يصفو اكثرها عن شوب الاختلال و الاشكال ، فوجه بعضهم الاول اى القول بان دلالتها  
بالذات بان مراد القائل به ان الواضع لم يهمل جانب مراعات المناسبات الذاتية فى مقام

الوضع بل لاحظ الخواص التي للحروف من الرخاوة والجهر و الهمس والتوسط بينهما وراعى المناسبات المتحققة بين جواهر الالفاظ والمعانى ثم وضع الالفاظ بازائها ويمكن ان يوجه بان الواضع لما كان عند القول بهذا القول هو الله تعالى و وضعه تعالى ليس الايجاد للالفاظ دالة على المعانى ومرآتها، وتعليمه نلبشر، و الهامه اياها تلك المرآة التكوينية ؛ فجعل دلالتها عليها بالذات نظراً الى ان يجعلها بعين جعل الالفاظ و ايجادها من دون حاجة الى جعل آخر. اصلاً او بان لكل معنى من المعانى ظهراً و بطناً بل بطونا كثيرة من جهة بروزها فى العوالم الالهية والنشآت المختلفة الربوبية والكونية وكذلك للالفاظ و الحروف ظهر و بطن و غيب و شهادة و هى من ظهرها و بطنها تدل على المعانى ظهراً و بطناً الا ان دلالتها عليها باعتبار ظهرها نكون بالوضع؛ و الارادة الجارية على قانون الارضاع و دلالتها عليها من حيث بطنها دلالة ذاتية اى غير متعلقة بالارضاع و الارادات و انكنا متوقفة على تعاليم الله تعالى و ارشاده كما تحقق ذلك فى علم الحروف. و مراد القائل بان دلالة الالفاظ ذاتية هى تلك الدلالة. و قيل فى توجيه الثانى ان المراد من تبعية الدلالة للارادة تبعيتها لارادة الواضع و ان الوضع ليس الامواضة شخص او اشخاص كثيرة على ارادة معنى مخصوص عند اطلاق لفظ خاص. و قيل ان الغاية من وضع الالفاظ لما كانت ارادة المعانى منها عند الاستعمال فلو استعملت و اريد منها المعنى المقصود لدلت على المعنى و لو لم يرد بها المعنى و لم تتحقق تلك الغاية انتفى المعنى بانتفاء غايته و يقرب منه ما قيل ان المراد من الدلالة التابعة للارادة الدلالة على المعنى المقصود للمتكلم لا مجرد اخطار المعنى بالبال و لاشك فى انها تتوقف على القصد و الارادة توقف مقام الاثبات على الثبوت وكذا ما قيل ان مراد هذا القائل بتبعية الدلالة التصديقية لها دون التصورية و قيل ان مراده اخذ الواضع للارادة شرطاً او شرطاً را فى الموضوع له الى غير ذلك مما قيل او يقال وتحقيق الحق يحتاج الى بسط فى المقال يضيق عنه نطاق المجال .

### قوله (قده) بتوسط الوضع (ص ١٢)

قيل يرد على ظاهر التعريف ان مقتضاه ان يصير المعنى قبل وضع اللفظ له معنى له مع وضوح بطلانه الان يراد معناه الذى يصير بعد وضعه له معنى لدفع الاولى ان يقال بتوسط الوضع للمعنى الخ فتأمل .

ثم ان بعضهم عرف الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فاورد عليه شكان احدهما انه مشتمل على الدور من جهة ان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى لمكان توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف فهم المعنى عليه لزم الدور وثانيهما ان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر فعدل المصنف عن التعريف المذكور الى ما فى الكتاب لئلا يرد عليه الشكان اما عدم ورود الثانى فظاهر و اما عدم ورود الاول فلان مقتضى تعريف المصنف ان يكون فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بتوسط العلم بالوضع لفهمه مطلقا وان يكون العلم بالوضع متوقفا على فهم المعنى مطلقا لامن اللفظ ولا عند اطلاقه حتى يلزم الدور ، والمراد من قوله يفهم الخ فهم المعنى من اللفظ متى اطلق لا اذا اطلق كما صرح به بعض المحققين فلا يرد النقض بالمعنيات ونحوها انتهى ما قيل فتدبر

### قوله ( قده ) هى المطابقة ( ص ١٢ )

ان الدلالات الثلاث تسمى عندهم بدلالة التواطى... والمطابقة منها يتعلق بالوضع فقط والتضمن والالتزام تكونان بشركة العقل

### قوله (قده) حيث على الخ (ص ١٢)

قيل قد اورد على حدود الدلالات الثلاث بانتقاص بعضها ببعض فيما لو اشترك اللفظ بين الجزء والكل واللازم والملزوم كلفظ الامكان المشترك بين العام والخاص و كاشتراك الشمس بين الجرم والضوء فلا بد من ان يقيد الكل بقولنا من حيث هى كذلك لئلا ينتقض الحدود بعضها ببعض واجيب عن ذلك بان دلالة اللفظ بالارادة الجارية على قانون الوضع والالكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه كما ان اللفظ المشترك

(١٤٧)

هالم يوجد فيه قرينة احد معانيه لا يفهم منه معنى . والجمع بين المعنيين غير ممكن في مقام الارادة وما ذكره المصنف امامبنى بعيداً على اختيار هذا القول او على حذف قيد الحيثية لمكان وضوح لزوم اخذه في الحدود فتدبر

قوله (قده) في ضمن الكل الخ (ص١٢)

قد فهم منه وجه تسميته بالتضمن

قوله (قده) لان الدلالة الخ (ص١٢)

اي من حيث هو جزء ولازم قيل يجب ان يعم الوضع في المطابقة الى وضع عين اللفظ لعين المعنى او وضع اجزائه لاجزائه لئلا يرد على حصر الدلالات في الثلث؛ بخروج دلالة المركبات منها بناء على عدم وضع اخر لجمالها كما هو رأي ارباب التحقيق . ثم انه كما اثره آناً فقد اورد على تعريف الدلالات بما ذكر بانتقاض بعضها ببعض فيما اذا اشترك اللفظ بين اللازم والملزوم كاشتراك لفظ الامـ كان بين العام والخاص و الشمس بين الجرم والضوء فيجب ان يزداد في الكل قيد «من حيث هو كذلك» حتى لا يرد الانتقاض المذكور

واجاب العلمان: الشيخ الرئيس او على بن سينا والمحقق الطوسي عن هذا الاشكال عند ايراده في المقام وعن الذي ورد على الحد الذي ذكره المعلم الاول للمفرد والمركب «بان المفرد لا يبدل جزءه على جزء المعنى والمركب ما يبدل جزءه عليه» بانتقاضه بمثل عبد الله علمافان جزءه وان لم يبدل على جزء معناه العلمي ولكنه يبدل على جزء معناه الاضافي فيجب ان يزداد في الحد جزء معناه المقصود حتى لا يرد النقص بل يجب ان يزداد وان يكون دلالة مقصودة ايضا حتى لا ينتقض بالحيوان الناطق اذا صار علماً لانسان مثلاً وقدر سابقاً ما يتعلق بهذا المقام فلانكره (فاجاباً) ؛ بان اللفظ لا يبدل على المعنى بذاته بل بالارادة الجارية على قانون الوضع واللفظ حين ما يراد به المعنى المطابق لا يراد به المعنى التضمني والالتزامي وبالعكس فلا حاجة الى القيد المذكور . وترك المصنف لهذا القيد اما مبنياً على ما ذكر في الجواب و اما مبنياً على حذفه لمكان الاختصار لوضوح الحاجة اليه بناء على كون دلالة الالفاظ بالوضع

قوله (قده) اذرب معنى بسيط الخ (ص١٢)

قيل وجوب كون بعض المعانى مما لاجزء لها صحيح من جهة وجوب انتهاء كل مركب الى البسيط وان نوقش فيه بما لا وقع له واما ان بعضها مما لا لازم لها مطلقا فهو ليس بمسلم لما تقرر عند ارباب الذوق من ان ادراك الاشياء من حيث احديتها او احديتها محال فتأمل

قوله (قده) ومجرد كونه الخ (ص١٢)

اي المعتبر فى الالتزام اللزوم البين بالمعنى الاخص وما ذكر على تقدير تسليمه لا يثبت الا اللازم البين بالمعنى الاعم لكل شى

قوله (قده) واللفظ فى معناه الخ (ص١٣)

قيل فيه اشعار بامكان تحقق المجاز بلا حقيقة

قوله (قده) وقد حصرت فى خمس وعشرين (ص١٣)

الحق موافقاً لبعض ابناء التحقيق عدم حصرها فى عدد معين من جهة ان صحة استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له انما هى بالطبع لا بالوضع النوعى فكل ما لا يمجبه الطبع السليم ولا يتنفر عنه الذوق المستقيم ويرخصه السايقة الغير المعوجة؛ مما يصح معه الاستعمالات المجازية ولولم يرد من واضع اللغة اصلا

قوله (قده) وهى كالسببية الخ (ص١٣)

قد ذكر فى الحاشية امثلة اقسام الخمسة والعشرين فلا يطيل بذكرها

قوله (قده) واللفظ ان وحد الخ (ص١٣)

الاقسام فى نسب الالفاظ الى المعانى على ما افاده بعض حملة عرش التحقيق اربعة ، احد ها ان تدل اللفظ كثيره على معنى واحد وتسمى بالمتراصفة وثانيها ان تدل اللفظ كثيرة على معانى كثيرة وتسمى بالمتباينة وثالثها ان يدل لفظ واحد على معانى كثيرة وتسمى بالمتفقة وتلك المعانى ان تساوت فى الوضع سميت بالمشتركة وان اختلفت فيه بان وضع اولاً لبعض منها ثم اطلق على الباقي لمناسبة فى امر معنوى او صورى او مشابهة تامة او غير تامة من جهة الاشتراك فى سبب مادى او صورى او سبب

فاعلى او غائى او غير ذلك مما هو مذكور فى محله سميت بالمشابهة . وهى ان استعمال فى غير ما وضع له بلحاظ مناسبة معهسمى بالحقيقة والمجاز وان كان الغرض من استعماله فيه البلاغة او المبالغة مع اظهار ان الاستعمال لاجل المشابهةسمى بالتمثيل والتشبيه او بدون اظهاره بل مع اظهار ان الاستعمال فيه على سبيل الاستقلال والاصالةسمى بالاستعارة وان استعمل فى الشبيه بدون اعتبار المشابهة عند الاطلاقسمى بالمنقول ان ساوى الشبيه مع الاصل فى الاطلاق وان رجح عليه فيه فان كان بحسب اطلاق الجمهورسمى بالمتعارف او بحسب اطلاق اهل اللغةسمى بالمصطلح، ورابعها ان يدل لفظ واحد على معنى واحد فان كان ذلك المعنى متشخصاً بالوضعسمى بالعلم او بالارادة فيكون من قبيل الضامرات واسماء الاشارة وان كان معنى كلياً فان تساوت افرادهسمى بالمتواطى وان تفاوتت باولية واولويته او شدة وضعف وكمال ونقصسمى بالمشكك هذا .

#### قوله (قده) والوضع النخصى الخ (ص ١٣)

قد اعتبر بعضهم فى الوضع النخصى ان يكون فى الاستعمالات المحققة له؛ ما يكون بالقرينة حتى يتحقق الوضع المذكور وتحقيق الحق فى ذلك وفى حقيقة الوضع من انه هل هو عبارة عن تعهد الواضع لغيره بانه لا يتكلم باللفظ الفلانى الا عند ارادة تفهيم المعنى الفلانى؛ او انه تخصيص شىء بشىء؛ او جعل الملازمة بينهما؛ او هو تعيين الاول بازاء الثانى؛ او ارادة المعنى مقارنة لاطلاق اللفظ؛ او غير ذلك؛ مما ذكر فى مقامه فليطلب من الكتب المصنفة فى الاصول او فن الادب .

#### قوله مركب الخ (ص ١٤)

قدم حد المركب لكونه وجودياً. قيل ان المراد من جزء معناه فى قوله جزء معناه؛ هو الجزء الذى قصد دلالة اللفظ عليه فى الاستعمال الواحد وكذا فى حد المفرد فلا يرد عليه ما اورد على تعريف المعلم الاول للمفرد والمركب «بان المفرد هو الذى ليس لجزءه دلالة اصلاً والمركب ما لجزءه دلالة على جزء المعنى» بانتقاضه بعبد الله وامثاله اذا جعل علماً لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ولا حاجة الى ما اعتذره الرئيس على بن



سينا (قده) من ان دلالة الالفاظ بالارادة وما لايتعلق به ارادة الالفاظ من معانى مورد النقص ونحوه بالوضع الاخر؛ لايقبل ان اللفظ يدل عليه حتى يرد النقص به فتامل .

قوله (قده) اذا المعنى استقل الخ (ص١٣)

اقول نسب الاستقلال الى المعنى حتى لايتوهم ان الاستقلال فى الاسماء والافعال وعدمه فى الحروف من جهة الدلالة لاجل عدم الاحتياج الى ضم ضميمة فى فهم المعنى من اللفظ فيهما واحتياجه اليه فيها بل الاستقلال وعدمه فيها باعتبار نفس المعنى لكون المعنى الاسمى من اقسام الوجود النفسى المحمولى والمعنى الادوى من قبيل الوجود الربطى الغير المستقل فى ذاته وجوهر حقيقته كما ان ما نقل عن امير المؤمنين على عليه السلام فى تعريف الثلاثة مشعر بذلك ويؤيد ذلك ما قيل ان الاسم مظهر الذات الاحدية والفعل مظهر صفاتها الحقيقية والحرف مظهر صفاتها الاضافية اى الاضافية المحضة باعتبار مفاهيمها التى هى نفس الربط والاضافة ، وبوجه اخر الاسم مظهر التمين الاول والحقيقة المحمدية المنبىء عن المسمى الذى هو الذات الاحدية والفعل مظهر التمين الثانى والصفات الالهية الظاهرة فى مقام الواحدية ومظهر الفيض المقدس المنبىء عن حركة المسمى اى الحركة الحبية العشقية التى اشيرت اليها فى الحديث القدسى كنت كذراً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف والحرف مظهر الحقايق الامكانية التى هى نسب محضة ولامتحصلات صرفة وانكان بلحاظ اخر الفيض المقدس ومراتبه ودرجاته نفس الربط و صرف الفقر والفاقة اليه تعالى و الماهيات الامكانية خيال ذاك الوجود ونقشه ورقشه .

قوله (قده) بين اصطلاح الفرقتين الخ (ص١٤)

لان نظر الفريق الاول الى المعانى بتبع الالفاظ ونظر الفريق الثانى بالعكس .

قوله (قده) و قديذ كر الخ (ص١٤)

وهى على تقدير دلالتها على الربط الغير الزمانى تكون مستعمارة له ايضا وهذا على ما هو التحقيق فيها من عدم دلالتها على الزمان وانسلاخها عنه واما على قول من قال بدلالتها عليه واشتراكها بين الحال والاستقبال فهى من الروابط الزمانية كذا قيل فتدبر.

(١٥١)

(ص ١٥)

قوله (قده) لان مفادها ثبوت الشيء الخ

اي ليس مفادها ثبوت شى لشى حتى يحتاج الى الرابط فلا يشكل فى حمل الوجود على الماهية بان ثبوت شى لشى فرع ثبوت المثبت له وهو هنا الماهية فيجب ثبوتها قبل الوجود فننقل الكلام الى هذا الثبوت وهكذا فيلزم التسلسل. ثم انه قد اختلف كلما تم فى ان اطلاق لفظ الوجود على النفسى والربطى بالاشتراك اللفظى او المعنوى وفى ان القضية التى محمولها الوجود فى نفسه هل يحتاج الى الرابط ام لا ومختار المصنف فى الاختلاف الاول هو الاول وفى الثانى هو الثانى وقد حقق ذلك فى حواشيه على مبحث الوجود الرابطى من الاسفار وهو المراد بقوله كما قررنا الخ .

(ص ١٥)

قوله (قده) فمع انها ثلاثية الخ

اي فمع انها ثلاثية من جهة ان محمولها الوجود المقيد تكون ثنائية و ثلاثية بمعنى اخرى من جهة حذف الرابط فيها وعدم حذفها واما القضية التى محمولها الوجود النفسى فهى ثنائية بهذا المعنى وبالمعنى الاخر دائما اى من جهة المحمول ومن جهة الرابطة لكن اتصافها بها من الجهة الثانية من باب السالبة بانتفاء الموضوع اذ لرابطة لها اصلا فتبصر .

## « الكلى والجزئى »

(ص ١٥)

قوله (قده) غوص فى الكلى الخ

بعد الفراغ عن مباحث الالفاظ والمقدمات التى ينبغى تقديمها على سائر المباحث شرع فى بيان المقاصد وقدم مباحث التصورات لنقدم التصور على التصديق طبعاً وقدم مباحث ايساغوجى ومقدمته التى هى البحث عن الكلى والجزئى لكون الاولى مقدمة الموصل التصورى والثانية مما يتوقف عليها الاولى لان مقسم الخمس هو الكلى .

(ص ١٥)

قوله (قده) مفهوم آب الخ

قيل انما قدم تعريف الجزئى على تعريف الكلى لكون قيده وجوديا اولنوقف وجود الكلى خارجا على وجوده ثم البحث عن الجزئى فى ذلك الفن ليس بالاصالة لانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا بل لتوقف بعض المباحث الانية عليه ومن جهة اعانته على معرفة الكلى .

فقله مفهوم آى آى عنها بالنظر الى نفس مفهومه .

قوله (قده) كمفهوم واجب الوجود الخ (ص١٥)

لا يخفى ان هذا انما هو بالنظر الى الازهان المحجوبة واما بالنظر الى العقل المنور وذوق ارباب المكاشفة فهو ليس بقابل للتكرار والتعدد اصلا لانه تاكد حقيقة الوجود اى الوجود الصرف اللابشرط الساذج عن الحدود والخالص عن القيود والعارى عن كافة التعينات الواجب من جميع الجهات الذى لا يمكن تكثره ولا يتصور تعدده كما قبل صرف الوجود الذى لا اتم منه كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت اليه، فوجدته، فاذا هو هو والى هذا المعنى اشار المولى المعنوى فى كتابه المشنوى بقوله :

شمس در خارج اگر چه هست فرد      ميتوانم مثل او تصوير كرد  
ليك شمسى كه از او شد هست اثر      نبودش در ذهن و در خارج نظير  
ولذلك قال (قده) كمفهوم واجب الوجود اى لاحقيقته التى هى صرف الوجود الذى لا ينشئ ولا يتكرر .

قوله (قده) ولم يقع الخ (ص١٥)

قيل اى في هذا العالم لا فيما وراءه لان كل ما ارتسم فى الازهان السافلة وكان مما لا يلزم من فرض وقوعه محال فهو واجب التحقق فى النشآت العالية لتمامية وجود الفاعل وكمال قابلية القابل وان لم يقع في هذا العالم لفقد شرط او وجود مانع .

قوله (قده) كالشمس الخ (ص١٥)

بناء على الهيئة القديمة واما على الهيئة الجديدة فالاقمار كثيرة والشموس غير عديدة .

قوله (قده) كالنوكب السيار الخ (ص١٥)

هى سبعة على راي ارباب هيئة المتيقة وهى الشمس ، والقمر والزهرة والمطارد والمريخ والمشتري والزحل واما على ما ادى اليه نظر علماء الهيئة الجديدة فهى ثمانية وهى عطارد (مركور) والزهرة (ونوس) والارض والمريخ (مارس) والمشتري (زوبيتر) والزحل (سابورن) والاورانوس والنيبتون .

(١٥٣)

(ص ١٥)

قوله (قده) كنفوس ناطقة الخ

الى الناطقة الانسانية فان الفلكية متناهية عندهم الاعلى مذاق بعضهم كما يجي .  
تفصيل ذلك فى محله وكون النفوس الناطقة الانسانية غير متناهية انما يتم على القول  
بازلية العالم ودوام الانواع المتكثرة الافراد بتعاقب الاشخاص و كون النفس الناطقة  
قديمة او مجردة حدونا وبقاء او بقاء فقط مع القول ببطلان التناسخ .

(ص ١٥)

قوله (قده) مجتمعة الخ

اى فى عالم الملكوت لا في هذا العالم الاعلى القول بتعلقها بعد مفارقة هذه الابدان  
بالاجرام الفلكية او بابدان اخرى كائنة تحت فلك القمر ولكنها لما كانت غير مترتبة  
لا يكون عدم تناهيها محالا على مذاق الحكماء وان كان ممتنعا على مذاق المتكلمين لان  
شرط بطلان التسلسل عند الحكماء الترتب والاجتماع فى الوجود والمتكلمون لا يشترطون  
فيه ذلك الشرط فلذلك يرون بطلانه فى الامور المتصلة مطلقا .

(ص ١٦)

قوله (قده) لاهجتمعة الخ

قيل لانها لو كانت مجتمعة مع كونها مترتبة ايضا من جهة كون السابق علة اعدادية  
للالاحق بازم التسلسل المستحيل عند الحكماء والمتكلمين .

(ص ١٦)

قوله (قده) فى افراد الكليات الطبيعية الخ

المراد من الطبيعية الطبيعية العنصرية فان القائلين بازلية العالم ذهبوا الى ان  
العقول والنفوس المجردة الكلية والاجرام الفلكية وكليات العناصر نوعا منحصر فى  
الفرد الواحد و الشخص الفارد وانها دائمة بالشخص وكذلك هيولى النشأة العنصرية  
دائمة وواحدة بالشخص لكن جعلوا الانواع الطبيعية العنصرية محفوظة بتعاقب الافراد  
والاشخاص لعدم بقاء اشخاصها وكونها ذامدة قابلة لتكثر الصور فى كونها غير  
متناهية الافراد لمكان ازليتها غير متمتعة عندهم من جهة عدم اجتماعها فى الوجود  
فالتقييد بالطبيعة لاجل ان موجودات ما وراء الطبيعة من عالم العقول والنفوس الكلية  
ونشأة المثال وكذا السبع الشداد غير متكثرة الاشخاص والافراد حتى تكون مجتمعة  
او متعاقبة بل لكل واحد منها فرد واحد ابدعى او اختراعى لا يعتبره الفساد ولا يتوارد

عليها الاضداد و على تقدير تكثر افرادها المثالية عارية عن المادة التى هى منشأ التزاحم والتضايق .

واما القائلون بان العالم الطبيعى حادث بالحدوث الذاتى و متجددة الذات والصفات دائر الهوية والوجود فالموجودات الماورائية والعقول القدسية ثابتات ازليات غير متغيرات ولا متبدلات عندهم ونوعها منحصر فى فرد واحد وشخص فارد وكذا نوع الفلك والفلكيات كما فى مذهب الفريق الاول الا انها اى انفارقات المحضة ليست معدودة من العالم وماسوى الحق بلهى من مراتب الاسماء الالهية ومن صقع الحضرة الربوبية ولكن موجودات عالم الطبيعة ونشأة الجواز كلها دائرة متجددة عند هواء القوم وثابتة فى عين الزوال والدور وباقية فى عين الحدث والتجدد لمكان اصلها الثابت عند الله تعالى وما لكونه الاسنى كما سنحقق القول فيه حيث يحين حينه فالحكماء فى قوله يعم الفريقين واماء الى مذاق القائمين بحدوث العالم بالحدوث الزمانى اى الزمان الموهوم- وهم المتكلمون- فالانواع الطبيعية متناهية الافراد والاشخاص فلذلك خص عدم التناهى والتعاقب بمذهب الحكماء .

قوله (قده) سيما الانواع المتولدة الخ (ص ١٦)

سر الاستثناء ان الانواع المتولدة المتكونة مما لا يعباء ببعض منها فى هذا العالم فلذلك يمكن ان تنقرض ولا يدوم نوعها و ينقطع اشخاصها فلا تكون بجميع اقسامها مثالا لما نحن فيه وهذا بخلاف المتولدة لان غاية البارى تعالى والمبادئ الاولى بها كثرة متوافرة فلذلك يحفظ نوعها بتعاقب الاشخاص ، و يمكن ان يكون السرفيه ان احتياج المتولدة فى بقائها ودوامها الى تكثر الافراد و تعاقب الاشخاص اكثر من المتولدة من جهة ان شرائط وجودها كثيرة ومعدات حصولها وافرة ومنافيات ذواتها واضداد حقايقها متعددة لانها اشرف من المتولدة والاشرف اعز وجوداً و اندر حصولاً في هذا العالم من الاخص كما يستفاد ذلك من قاعدة امكان الاخص وكذا مدة بقاء اشخاصها و دوام افرادها فيه اقل من بقاءها بشهادة الوجدان من جهة انها اسرع بلوغاً الى كمالها الاصلى واتم خروجا من القوة الى الفعلية واشد اتصالا بعالمها الاصلى واكثر انجذابا الى مقرها

الاولى من المتكونة، لوفور شوقها وكثرة توقانها اليها فتدبر .

قوله (قده) ودورة وكورة الخ (ص ١٦)

المراد منها ما هو اعم من الدور والكور المصطاح ومن الادوار والاكوار الزمانية والدليل على كونها متناهية فى كل دورة وكورة عدم سعة المتناهى للغير المتناهى كما قيل فنأمل .

قوله و متواط الخ (ص ١٦)

سمى الاول بالتواطى لتوافق آحاده فيه لانه من التواطوء بمعنى التوافق وسمى الثانى بالمشكك لانه يشكك الناظر فيه فى انه من المشترك اللفظى - من حيث تفاوت افراد- او من المتواطى - من جهة تشاركها فى معناه - والمراد من الافراد فى قوله ان ساوت الافراد (الخ) ما هو اعم من الافراد العينية و الذهنية و التشكيك والتواطى بهذا المعنى من صفات المعانى و يتصف بهما الالفاظ بالتبع و تقديراد بهما فى عرف علماء الادب و الاصول ان يكون اللفظ متفاوتة الدلالة و المراتبة بالنسبة الى معانيه او متساوية الدلالة بالنسبة اليها بان تكون الافراد متفاوتة فى الظهور والخفاء فى فهمها من اللفظ او غير متفاوتة فيه وبهذا الاعتبار يقسمون التشكيك الى البدوى الغير المضرو المضر الاجمالى و الى المضر المبين العدم ويعنون بالاول ان يزول التشكيك بعد التأمل و الثانى ان يكون خفاء الفرد يجعله بحيث اذا اطلق اللفظ يشك المخاطب شكاً مستمراً فى ارادته من اللفظ و عدم ارادته منه فقد اضر التشكيك بظاهر اللفظ المطاق من جهة ان اللفظ صار بالنسبة اليه مجعلاً و بالثالث ان يصل الخفاء بمرتبة يضر بالاطلاق بل يخرج عن المراد فيحكم المخاطب بمجرد سماعه ان هذا الفرد غير مراد و هما بهذا المعنى من صفات الالفاظ بالذات و يتصف المعانى بهما بالتبع ولما كان نظر المنطقى فى الالفاظ تبع المعانى و نظر الاديب بالعكس لاحظ الاول حال المعنى فى التسمية بالمشكك و راعى الثانى حال اللفظ فيها

قوله (قده) او اوية الخ (ص ١٦)

قيل الفرق بين الاقسام المذكورة هو ان الازيدية و الانقصية قد تخص بالكدم

المتصل والاكثرية والاقلية بالكم المنفصل والاشدية والاضعفية بالكيف كما اشير اليه في المتن .. والاولوية وخلافها والاقوية ومقابلها اقل تناولا وشمولا من الاقدمية والاخيرة من حيث ان صدق الوجود على حركة الافلاك اقدم من صدقه على الانواع العنصرية لمكان عليتها لها وليس اقوى ولا اولى منه لانها لكونها جواهر اقوى وجوداً من الحركة التي هي من الاعراض الغير القارة ويمكن ان يقل ان صدق الوجود على العلة بما هي علة اذا كانت ايجابية يجب ان يكون اشد واولى و اقدم و اقوى و اكمل و اتم من صدقه على المعلول بما هو معلول و لذلك جعل الكمال والنقص جامعاً لجميع انواع الاختلاف التشكيكي و لكن لما كانت عليتها بالنسبة اليها اعدادية لا ايجابية فلذلك تكون هي انقص تحصلا منها اي من الجواهر المادية والانواع العنصرية و لا يضر ذلك بعليتها الاعدادية ، و يمكن ان يكون السرفيه انها بما هي علة ليست انقص وجودا من معلولها بل من جهة اخرى ليست جهة عليتها لان العلة في الحقيقة انما هي حركتها الجوهرية الذاتية التي هي متحدة الوجود مع ذاتها الجوهرية النورية التي هي اقوى و اتم من العنصریات فالنقصان من جهة حركتها العرضية التي هي ليست بالحقيقة علة بل اماراة عليها فتدبر

### قوله (قده) بالعامى والخاصى الخ (ص ١٦)

اقسام التشكيك باعتبار الوجود اكثر مما اشار اليه المصنف (قده) فانه منقسم عندهم الى العامى والخاصى و خاص الخاصى واخص الخواصى و صفاء خلاصة خاص الخاصى و صفاء خلاصة اخص الخواصى و يعنون بالاول ان يكون صدق مفهوم من المفاهيم مثل مفهومى الوجود و النور بالنسبة الى افراده متفاوتة باحد انواع التفاوت التشكيكى و الثانى ان تكون الحقيقة التي فى قبال ذلك المفهوم و ينتزع هو عنها من دون حيثية تقييدية ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاوتة و تكون تلك الحقيقة البسيطة بوحدها سارية فى جميع مراتبها و درجاتها مع تفاوت ظهوراتها فيها بحيث يكون ما به الاشتراك فى تلك المراتب عين ما به الامتياز فيها كما فى حقيقة النور بالنسبة الى مراتبها الشديدة والضعيفة و يعنون بالثالث ان يكون ما يحكى عنه ذلك المفهوم بالحقيقة منحصرأ فى مصداق واحد و اصل فارد و ليس له افراد متبانية و لا

مراتب متكثرة متفاضلة بل لا يكون له الا حقيقة واحدة هي الاصل و العاكس والمضى و الشاخص و الباقي فروعه و عكوسه و افيائه و اظلاله و بالرابع ان يكون كذلك و لكن مع كون ما سوى تلك الحقيقة كثنائية ما يراه الاحول و بالخامس ان لا يكون التفاوت و التشكيك فى تلك الحقيقة اصلا بل فى اطوارها و ظهوراتها و بالسادس ان يكون التشكيك فى الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود كما ذهب اليه المحقق الدوانى مقتنصا اياه من ذوق المتألمين و بالسابع ان تكون الحقيقة منزهة عن الكثرة و الوحدة المقابلة لها و عن الجمع بينهما و يكون التفاوت فيها فى عين كونه فى ظهوراتها. و فى ظهوراتها فى عين كونه فيها و يصح سلب ذلك عنها فى عين اثباته لها و الى الاربعة الاخيرة من هذه الاقسام اشار القائل بقوله:

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى المرايا او ظلال  
و يمكن ارجاع الخاصى بهذا المعنى الى الخاص الخاصى بجعل مراتب الحقيقة  
بعضها كالعكس و الاصل و الباقي كفروعه و اظلاله بل يمكن ارجاع بعض هذه الاقسام  
الى بعض و ان يجعل ما لم يذكر فى الكتاب من الاقسام مندرجا فيما ذكر فيه و ان كان  
لا يخلو عن تكلف ما فتبصر

قوله كما فى نفسه التفاوت الخ (ص ١٦)

لابد فى التشكيك من تحقق امور: منها المفهوم الذى يكون متفاوت الصدق بالنسبة  
الى افراد او الحقيقة التى تختلف ظهوراتها و متفاوت اطوارها مثل مفهوم النور  
و الوجود او حقيقتهما و منها الافراد و المصاديق التى يتحقق بالنسبة اليها التفاوت و  
المراتب التى يكون فيها التفاضل و التفاوت و ذلك مثل افراد الوجود و النور و  
مراتب حقيقتهما المطلقة المحيطة الواسعة و منها ما به التفاوت و هو الذى بسببه  
يحصل الاختلاف بين افراد المفهوم الكلى فى صدقه عليها و ذلك مثل  
القوابل و العوارض و نحوها التى بسببها يتفاوت صدق مفهوم النور و السواد على  
مصاديقهما عند من يمنع التشكيك فى الذاتيات و هذا قد يكون غير ما فيه الاختلاف  
و التفاوت كما فى المثال المذكور فان ما فيه التفاوت فيه مفهوم النور و السواد مثلا



وما به التفاوت ما ذكر من القوابل و العوارض او الفصول المقسمة او الحدود الفردية و الهاذبات الشخصية عند الطائفة المشائية كما فصل في الزبر الفلسفية و الكتب الحكمية و قد يكون عين ما فيه التفاوت كما في حقيقتي النور و الوجود عند الفهلويين من الحكماء الالهيين فان ما فيه التفاوت فيهما الحقيقة المحيطة انوارية و الوجودية و ما به التفاوت ايضاً تلك الحقيقة باعتبار مراتبها المتفاوتة و درجاتها الرفيعة التي لا تزيد عليها تحقاً ثم انهم قد يعبرون عن ما به التفاوت بما فيه التفاوت ايضاً كما عبر عنه به صاحب الاسفار (قده) في بعض كلماته و الامر فيه حين بعد وضح المراد (١) و التشكيك في الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول و التشكيك في الوجود عند ارباب التحقيق من الفلّين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات عند من ينفي التشكيك في الذاتيات و من قبيل الثاني عند من يجوز في غالب المشكلات و كذا في حقيقتي النور و الوجود و امثالهما مما يكون ذا مراتب و درجات وله اطوار و مقامات عند ابناء الحق و الحقيقة من الفلّين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات فمن ذهب منهم الى ان افراد الوجود متباينة بالذات يكون التشكيك في الوجود عنده من قبيل العامي و عند الفلّين بان الوجود ذو مراتب و درجات و ليس له افراد متباينة الذرات من قبيل الخاصي فتدبر

قوله (قده) و ما به التفاوت ايضاً كثرات الخ (ص ١٦-١٧)

هذا من سعة نور الوجود حيث ان حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود التي وسعت كل شئ حتى مقابلها و نقضها رحمة و علماً فسبحان من ربط الوحدة بالكثرة و الكثرة بالوحدة و هو في ذاته منزّه عن الامرين خارج عن الحدين فتبصر

---

(١) و التشكيك في الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول عند الفلّين باصالة الوجود و اعتبارية المهية لكن عند من ذهب الى تباين افراد الوجود بالذات كما نسب الى طائفة من المشائين و نفى التشكيك في الذاتيات؛ يكون التشكيك في الوجود عندهم من اقسام التشكيك العام و عند الذاتيةين الى انه ذو مراتب متفاوتة من قبيل الخاصي (خ)

(١٥٩)

(ص ١٧)

قوله (قده) فانه زمانى الخ  
والايلازم ان يكون للزمان زمان وهو ظاهر الاستحالة

( ص ١٧ )

قوله (قده) فان كان بامور زائدة الخ  
التفاوت فى امثال هذا يرجع الى تفاوت مصاديق المعنى المشكك فى اظهار آثاره  
لاجل الامور الخارجية عنه كما اشرنا اليه لالى اصل المعنى باعتبار ذاته

(ص ١٧)

قوله (قده) بالتشكيك العام الخ

سمى هذا بالتشكيك العام لما ذكر فى الكتاب وبالعامى ايضا من جهة ان العامة  
لا يعرفون سواء كما ان الثانى سمي بالخاص لكونه اخص من الاول والخاص من اجل  
تفطن الخاصة به

(ص ١٧)

قوله (قده) ففى هذه الانوار الخ

ان هذا الكلام منه (قده) لدفع ما يمكن ان يقال بانه ما به التفاوت اذا كان العوارض  
والزوائد فننقل الكلام اليها فان كان التفاوت فيها بعوارض اخرى فيجب ان ينتهى الامر  
بالاخرة الى مفهوم يكون فيه و بنفسه التفاوت لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى ما  
بالذات فلا يؤل هذا التشكيك الى التواطوء مطلقا كما ادعيتم وبيان الدفع هو ان وجوب  
الانتهاء الى ما يكون فى ذاته وبذاته التفاوت مسلم الا انه لا يلزم ان يكون من سنخ المفاهيم  
والماهيات بل تتناخ الرواحل كلها على باب الوجودات ويرجع التفاوت بالشدة والضعف  
والعلية والمعلومية ونحوها من انحاء التشكيكات فیهذه الامور الى وجوداتها لالى  
مهيئاتها ومفاهيمها لانها كلها فى حد سواء فى نفى التشكيك عنها لانها امور سرابية مضيقه مبهمه  
ليس اى العرض العريض حتى تختلف ظهوراتها وتفاوت درجاتها سيما بناء على نفى التشكيك  
فى الذاتيات فاذا رجع التفاوت الى الوجود لا يحصل التفاضل فى صدق الماهيات من حيث  
هى حتى يتحقق التشكيك فيها فثبت ما قلنا من ان مرجع هذا التشكيك الى التواطوء  
وهذا ايضا احد الادلة الدالة على اصالة الوجود واعتبارية الماهية كما اشار اليه المصنف فى  
منظومته فى الحكمة بقوله :

مع عدم التشكيك فى المهيبة

كذ الزوم السبق فى العلية

ويمكن ان يكون اشارة الى بيان ما به التفاوت فى هذه الامور ويكون اشارة الى

هذا الدليل ايضا وليس كما اتوهمه بعض تلامذة المصنف من انه دفع لما يتوهم من ان الماهية حينئذ تكون متحققة لا الوجود ادلا مساس لهذا التوهم بما ذكره اصلا حتى يحتاج في ذبه الى هذا الكلام كما لا يخفى فتأمل

قوله (قده) والنور الحقيقي النخ (ص ١٧)

القييد بالحقيقي اما لخراج العرضي حيث ذكر ان التفاوت فيه باعتبار القوابل او لخراج مفهوم النور لما ذكرنا من ان جميع الماهيات والمفاهيم في حد سوله في نفى التشكيك عنها بانحائه بناء على ماهو التحقيق عندنا وعنده من اعتبارية الماهية واصالة الوجود وانما نسب ذلك القول الى شيخ اتباع الاشرافين والروافين مع ذهاب فهاوية الحكماء اليه ايضا من جهة اتحاد حقيقة النور مع حقيقة الوجود عندهم لانه (قده) لما ذهب الى اعتبارية الوجود واصالة الماهية لم يكن للوجود عنده حقيقة خارجية وافراد عينية ومراتب متفاضلة حتى يتشكك بالتشكيك الخاص بل كان مجرى هذا التشكيك و مورده عنده محصورا في حقيقة النور و ما شابههما من الحقائق التي لها تحقق خارجي و وحدة انبساطية و حقيقة كلية سعية فانساب هذا القول اليه دون غيره من جهة انه لا يقول بتحقيق هذا التشكيك في الوجود بخلاف الفهلويين او لانه محيي طريقة حكماء الفرس والاشراق في قاعدة النور والظلمه وغيرها من القواعد الاشراقية ولكن لا يخفى انه لما كان الفرق بين الماهية والحقيقة عندهم من جهة اعتبار الوجود في الحقيقة دون الماهية اى الحقيقة عند هؤلاء هي الماهية مع اعتبار الوجود معها فاذا انتفى التشكيك عن مفهوم النور ومهيته لما اشرنا اليه فيرجع التشكيك في النور في الحقيقة الى حقيقة الوجود التي تناخ على بابها الرواحل فلو لم تكن للوجود حقيقة كما يقوله المحجوبون لم يتحقق التشكيك في حقيقة النور ايضا فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

قوله (قده) حقيقة الوجود هكذا (ص ١٧)

مراده (قده) من المحققين من الحكماء هم القائلون باصالة الوجود واعتبارية الماهية وسرايتها وان ذو مراتب متفاوتة ودرجات متفاضلة وليس له افراد متباينة و

مراده من حقيقة الوجود ما فى قبال مفهومه اى حقيقته العينية التى يحكى عنها مفهومه فان حقيقة الوجود كما اشرنا اليه قد تطلق ويراد بها ما فى قبال مفهومه وقد تطلق ويراد بها ما فى قبال الظل و قد تطلق على ما يقابل ثاية ما يراه الاحول وقد مر بيان ذلك فى تحقيق اقسام التشكيك وللوجود عند ارباب التحقيق كثران احديهما الكثرة النورية الحاصلة بنفس حقيقة النورية ودرجاتها الرفيعة ومراتبها المتفاضلة بالشدة والضعف والكمال والنقص وثانيهما الكثرة الظلمانية الحاصلة فى قاعدة مخروط نوره من اختلاط تلك الحقيقة مع الوان زجاجات الماهيات وولوجها فى اوعية اعيان الممكنات كما يجيء انشاء الله تعالى شرح ذلك فى محله فتبصر

قوله (قده) وجه حصر النسب الخ (ص ١٨)

ما افاده انما هو باعتبار الصدق والحمل الذى لا يتحقق الا فى المفردات دون القضايا وهو يستعمل بعلى رقد يعتبر بحسب التحقق والوجود ويستعمل نفى فيجبرى ( اى تلك النسب الاربع بعينها ) فى القضايا بهذا الاعتبار واقتصر (قده) على بين الاول فقط لبناء الكتاب على الاختصار ثم فى حصر النسب فى الاربع اشكال مشهور تعرض به فى شرح المطالع وغيره وهو النقص بنقايض المفاهيم العامة مثل الشئ والممكن العام ونحوهما حيث انهما مما لا يصدقان على شئ حتى يكون بينهما التساوى وليس بينهما سائر النسب كما هو ظاهر واجيب عن النقص بوجوه منهما ان عدا مثال هذه المفاهيم من الكليات على سبيل التوسع حيث ان الالفاظ الموضوعية لها الفاظ ظهر تحتها عدم الصرف والاشياء المحض ومقصودهم بيان النسب المكليات الصدقة على الاشياء لا مطلقا فلا نقض بها اصلا ومنها ان هذه المفاهيم مما لها افراد فرضية وان كان من قبيل فرض ممتنع بطريق الاضافة وليست من قبيل المفاهيم الجزئية التى لا يمكن فرض الافراد لها بل يكون فرض الافراد لها من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوصيف) فاذا تحقق لها الافراد ولو فرضاً فيتحقق بينها التساوى اصدقها على تلك الافراد ولو بنحو الفرض والتقدير، فان النفس لكونها من عالم القدرة والامر الالهى لها اقتدار فرضى م نفسها وفرض عدم الذهن وما فيه فيندفع النقص بها راسا ومنها ان تلك المفاهيم لما كانت مشمولة

لنور الوجود في الذهن تكون بهذا الاعتبار من اقسام نقايضها مثل الشيء والممكن العام ونحوهما ويتحقق لها افراد ذهنية ويكون بينهما احدى النسب الاربع بالمحاذ تلك الافراد وان كانت من حيث المحكى بها عنها ومع قطع النظر عن وجودها في الذهن باطلاات صرفة واعداما محضة غير صادقة على شيء اصلا فهي بوجه نظير المجهول مطلقا ليس لها افراد بالنظر الى المحكى عنه ولها افراد بالنظر الى الحكاية ولا يخفى عليك ما في بعض هذه الاجوبة من الاختلال والله اعلم بحقيقة الحال

قوله (قده) ثم النقيضان الخ (ص ١٨)

في كون نقيض المتساويين متساويين وكذا في كون نقيض الاعم و الاخص مطلقا كذلك ولكن بعكس العينين سواء الان مذكوران مع جوابهما في الكتب المبسوطة طويلا عن ذكرهما كشحا للاختصار

قوله (قده) سرت الخ (ص ١٨)

اورد الكاتب على هذه القاعدة بلزوم اجتماع النقيضين منها في نقيض الممكن الخاص والممكن العام ونحوهما من جهة ان الممكن الخاص اخص من ممكن العام فلو كان نقيض الاعم اخص لكان كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص ولكن كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانداما واجب او ممتنع وكل واحد منهما ممكن بالامكان العام فنقول كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وكل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام فينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام وهذا اجتماع النقيضين ، و 'جاب عنه شارح المطالع بان المراد من قوله كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب او ممتنع ان كان موجبة سالبة الموضوع فلا نسلم صدقها وان كان المراد منه موجبة معدولة الموضوع فمسلم ولسكن الانتاج ممنوع فان القضية اللازمة سالبة الطرفين فلا يتحدد الوسط ، واجيب عنه باجوبة اخرى مذكورة في حواشي السيد الشريف و اجاب عنه بعض البارعيين بما يقرب الجواب

(١٦٣)

المذكور تقريره مع تلخيص وتنقيح هو ان لا نسلم ان كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لصدق نقيضه وهو ان بعض ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ليس بممكن بالامكان العام لانه عكس قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص والاصل صادق فرضا فكنا العكس قوله كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ما واجب او ممتنع قلنا لانسلم ذلك لان بعض ما ليس بممكن بالامكان الخاص هو ما ليس بممكن بالامكان العام وهو ليس بواجب ولا ممتنع لان كل واجب او ممتنع فهو ممكن بالامكان العام انتهى فتأمل .

( ص ١٨ )

قوله ( قدّه ) تشبيه الانصاف الخ

قيل هذا من باب التشبيه البليغ فتدبر .

( ص ١٩ )

قوله ( قدّه ) والتباين الكلى الخ

قل بعض المحققين اعلم ان النسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقيض الاعم وعين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية وبين عين الاعم ونقيض الاخص كالحيوان والالانسان هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الآخر مطلقا والاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث جامعها فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيوان مع قبيض الالانسان او من وجه كالحيوان مع نقيض الايض انتهى .

اقول ما افاده في النسبة بين عين الاعم ونقيض الاخص مطلقا منقوض بالامكان العام والخاص ، فان الاول اعم مطلقا من الثاني مع ان النسبة بين عين الاعم اى الامكان العام ونقيض الاخص اى اللاممكن بالامكان الخاص عموم وخصوص مطلق لان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وهما اخص من الممكن العام على ما توهم ودفع هذا النقض بما حقق آتيا من ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اعم من الواجب والممتنع بالوجه الذى مر ذكره فتدبر .

( ص ١٩ )

قوله ( قدّه ) ويوصف الكلى الخ

انما سمي الاول بالمنطقى لان المنطقى انما يبحث عن هذا المعنى وسمى الثانى بالطبيعى لانه طبيعة من الطبائع اى حقيقة من الحقائق والثالث بالعقلى لعدم وجوده

الافى العقل خلافا للرجل الهمدانى و قدم المنطقى على الطبيعى والعقلى لانه الكلى  
الحقيقى دون قسيميه و قدم الطبيعى على العقلى لانه موجود فى الخارج والفرد واسطة  
العروض له لاراسطة فى الثبوت على ماهو التحقيق دون العقلى .

قوله (قده) والجمل الاولى الخ (ص ١٩)

كما ان عوارض الكثرة انقابل والغيرية كذلك من العوارض الذاتية للوحدة  
الحمل والهوية لانه لابد فى الحمل مضافا الى جهة الوحدة والانحداد من جهة  
الغيرية والتخالف اذمع الوحدة المحضة والانحداد الصرف لايفيد الحمل اصلا بل قيل  
انه لايتحقق من جهة ان مع الوحدة الصرفة لايتحقق الموضوع وباتفاقه ينتفى المحمول  
والحمل ايضا وكذا مع المباينة المحضة لايمكن تحقق الحمل الصحيح فلو كان جهة  
الوحدة امرا حقيقيا الى المفهوم وجهة المباينة امراً اعتباريا اى لاحظ نوع من المغايرة  
الاعتبارية كمغايرة الاجمال والتفصيل (فى حمل الحد على المحدود) وكما لاحظت الشى  
بحيث يمكن ان يكون غيره فى ذاته او بحيث يمكن ان يسلب عن نفسه وملاحظته  
لا كذلك (فى حمل الشى على نفسه)؛ سمي الحمل بالاولى الذاتى لاولية صدقه وعدم جريانه  
الافى الذاتيات ولو كانت جهة الوحدة والمغايرة كلناهما حقيقة يتبين بان تكون جهة الاتحاد  
والوحدة الوجود وجهة الانشينية والمغايرة المفهوم سمي الحمل بالشايع الصناعى  
لشيوعه فى الصناعات والعلوم من جهة انها باحثة عن العوارض الذاتية لموضوعاتها وحمل  
تلك العوارض على الموضوعات انما هو بهذا الحمل وهذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار  
لاحظ جهة الوحدة والمغايرة وقد يسمونه باعتبار اخر الى الحمل بالمواطة والحمل  
بالاشتقاق ويسمى الاول بحمل هو هو و «حمل على» والثانى بحمل ذر هو و «حمل فى» ايضا و  
ذلك من جهة ان بعض المفاهيم مثل النطق والضحك ونحوهما مما يحتاج فى حمله الى  
الاشتقاق او واسطة كلمة ذر او مايراد بها ومافى معناها ويفيد فائدتها، ولا يحمل بدون  
ذلك وبهذا الاعتبار يسمى حمله بالحمل بالاشتقاق وبحمل ذر هو، وبعضها مما لا يحتاج  
فى حمله الى ذلك وهو المحمول بالحقيقة الذى يعطى موضوعه اسمه وحده ويسمى حمله  
بالحمل بالمواطة لتواطوء المحمول والموضوع وتوافقها من جهة عدم اشتغال المحمول  
عليها ما هو خارج عنه بخلاف حمل ذر هو لاشتغاله على كلمة ذو ونحوها مما هو خارج

عن المحمول ولكن يجب ان يعلم ان المحمول بالاشتقاقى انما هو المبدأى لا المشتقات بل حملها على الموضوعات انما هو من قبيل حمل المواطة وحمل هو هو ثم ان حمل الاعم على الاخص يكون بالطبع بخلاف حمل الاخص عايمه وبهذا الاعتبار يمكن ان ينقسم الحمل الى ما بالطبع والى مالا بالطبع كما ان ينسب الى الشى بتوسيط اللام كما يقال المال لزيد ويسميه بعضهم بحمل اللام و حمل الكلى على جزئياته يكون دائما بالحمل الشايع الصناعى كما ان المعتر فى حملة عليها عندهم الحمل المواطة لا الحمل بالاشتقاق وذو هو واختار (قده) تعريف الثلاثة بما فى الكتاب ايشير اجمالا الى مفهوم الحمل وبعض اقسامه لمكان اعتبار الحمل فى مدلول الكلى ومفهومه .

قوله (قده) وعلى الاول الخ (ص ١٩)

اى على تقدير كون كلى مخفف كلى بتشديد الياء واللام، فاللام فى شايع الحمل للتعليل والمعنى ان الطبيعى والعقلى كونهما كليا انما هو من اجل حمل الكلى عليهما بالحمل الشايع لا بالحمل الاولى و على الثانى اى على تقدير كونه امرأ من و كل بكل فاللام للاختصاص بمعنى اختصاصهما بالحمل الشايع لاختصاصه بهما وقيل بالعكس بجعل الاختصاص نسبيا فتدبر .

قوله و لا يعتبر الذات فى المشتق (ص ٢٠)

هذا هو المختار لارباب التحقيق والتدقيق وفيه قولان اخران احدهما اعتبار الذات فى المشتق مطلقا والاخر التفصيل بين اسماء الالات ونحوها وبين غيرها واختيار اعتبارها فيها وعدم الاعتبار فى غيرها واستدل الباقي بالتبادر اى تبادر القدر المشترك بين البسيط والمركب من المشتقات وهو واجد المبدء الذى يعبر عنه فى الفارسية (بدار اى كذا مثلا) الصادق بمعنى واحد على المبادئ وموضوعاتها، بان المعتبر فيه ان كان مفهوم الذات والشى ونحوهما يلزم منه اعتبار العرض العام فى الفصل كالتايق وان كان مصداق هذه المفاهيم من الذوات الخاصة يلزم منه اعتبار النوع فى الفصل مثل الناطق واقلاب مادة الامكان الخاص الى الضرورة وحصر جميع القضايا فى الضرورية لان الذات التى لها الكتابة مثلا هى الانسان وثبوت الشى لنفسه بالضرورة لا بالامكان. وقيل هذا المحذور يلزم فى الاول ايضا لان ثبوت الشيئية والذات لمصاديقها



انما يكون بالضرورة ايضا لا بالامكان، او انحلال عقد الحمل فى مثل قولنا الانسان كاتب الى قضيتين احديهما هى قولنا الانسان انسان ضرورية و الاخرى وهى قولنا الانسان له الكناية ممكنة وهذا مخالف للموجدان و لما تطابقت عليه السنة علماء فن الميزان.. وبانه يلزم من اعتبار الذات فيه تكررها فى مثل الانسان ابيض واسود و نحو ذلك. وبانه قد ثبت عند كثير من محققى الفلاسفة اتحاد العرض والعرضى وكذا عبر المعلم الاول ارسطاطا ليس عن المقولات بالمشتقات: فعبّر عن الكم بالمكم وعن الكيف بالمكيف وهكذا فى البواقى ولا يتم هذا الا ببساطة مدلول المشتق وبانه على تقدير التركيب لا يكون حملا على المبادئ مثل حمل الابيض على البياض مثلا و على الموصوف بها مثل الجسم بمعنى واحد - مع انا نطلقه على الجميع بمعنى واحد وبانه يلزم منه توصيف الاعم بالاخص و ان يكون اطلاق مثل العالم و القادر عليه تعالى على سبيل التجريد الى غير ذلك من المحذورات واعترض على المذكورات بان اعتبار عرض العام فى الفصول المنطقية التى هى من اظهر خواص الفصول الحقيقية واقرب لوازمها و ليست بفصول حقيقة؛ ليس بضائر اصلا و ان الموضوع على تقدير اعتبار مصداق الذات المطلقة و المحمول الذات المقيدة بالوصف فلا يلزم الانقلاب لجواز ان لا يكون ثبوت الوصف ضروريا للذات وبان انحلال عقد الوضوح الى قضيتين و كذا تكرر الذات انما يلزم لو اعتبر فى المشتق مصداق الذات و الشئ لا مفهومهما وبان اتحاد العرض والعرضى على تقدير تسليمهما انما هو بحسب المصداق لا بحسب المفهوم، والنزاع فى باب المشتق انما هو فى بساطته و تركيبه بحسب المفهوم و تعبير المعلم الاول مع انه مما لا يمكن ان يكون بمجرد دليل فى مثل هذه المسئلة لعله كان باعتبار اشتغال المشتقات من المقولات عليها ومن جهة خصوصية فى لغتها ومن جهة اشتباه المترجمين وبان كون اطلاق المشتق على المبادئ وموضوعاتها بمعنى واحد غير مسلم عند القائل بالتركيب ولزوم تجريد المشتق عن الذات عند اطلاقه عليه تعالى انما بالنظر الى قيام البرهان ولا يربطه بمدلول اللفظ

واجيب عن هذه الاعتراضات بما ذكره: يؤدى الى الاطناب و اشار الى بعضها المصنف

في حاشية الاسفار والحق ان بساطة مدلول المشتقات مما يشهد به الوجدان الصريح و  
الفهم الصحيح وما ذكر كان من قبيل المنبهات فلا يقدح فيه امثال المناقشات ومما ينبه عليه ايضا  
ان قولنا الانسان : طق او ضحك او نحوهما في معنى قولنا الانسان له النطق او الضحك اودر  
نطق وضحك ولا شك ان هذه الجملة لا تدل الا على مجرد نبوت النطق والضحك للانسان  
لا نبوت ماهو مركب من الذات والصفة فكذلك ماهو بمعناه ولذلك قيل ان كلمة ذرو ونحوها  
لمجرد النسبة وان ما يذكر في التعبير عن مداليل المشتقات من الذات وغيرها انما هو  
لبيان مرجع الضمير المستتر فيها ولا يكون جزء من مداليلها وكذا ينبه عليه وقوع التعبير عن  
مداليلها في غير اللغة العربية بمفاهيم بسيطة قابلة المحمل على المبادئ والموضوعات من غير  
تاويل مثل «دارا، هست، ودارنده، وزنده، ودانا وتوانا» وامثال ذلك وانما الفرق بين المبادئ و  
المشتقات منها بامر آخر لا ربط له بالبساطة والتركيب وهو ان الالفاظ الموضوعية للمبادئ انما  
وضعت لها من حيث كونها مأخوذة وحدها الى مجردة عن الارتباط بموضوعاتها وعن القيام  
بالموصوفات بها لانها غالبا من المعاني الحديثة النعتية المصدرية ومن الموجودات الربطية  
من حيث مفاهيمها الذهنية المصدرية او من الموجودات الربطية القائمة بالغير وهي متحدة  
بموضوعاتها في نحو من الوجود ومغايرة معها في نحو اخر منه ، ويمكن اخذها ولحظها  
من حيث ارتباطها بالموصوفات واتحادها معها ومن حيث مغايرتها لباها ولا شك انها من الحيثية  
الثانية اى من جهة مباينتها مع الموصوفات آية عن الحمل والاتحاد معها ومن الجهة الاولى  
غير آية عنه والمشتقات انما وضعت لها من حيث كونها مرتبطة بالموصوفات وقائمة بها او  
بذواتها وقابلة للحمل عليها وعلى ذواتها من دون ان يكون مداليلها مركبة عن الذات و  
الصفة اوشى اخبر بل ما يذكر في التعبير عنها من الذات ونحوها فانما هي للإشارة الى اخذها  
كذلك اى مرتبطة بموضوعاتها وقائمة بها او بذواتها من حيث كونها فقط ووحدها وهكذا  
الامر في المبادئ التي لها وحدة حقيقية جمعية ودرجات رفيعة ومراتب متفاضلة ولها حكايات  
ذهنية اعتبارية انتزاعية وافرادا ومراتب متصلة عينية وهي باعتبار حكاياتها الذهنية امور  
نعتية اوناوعية قائمة بغيرها وباعتبار مراتبها المتصلة قائمة بذاتها ومقومة لغيرها فتؤخذ  
تارة من حيث كونها وحدها ومجردة عن الارتباط بغيرها ويوضع لها لفظ مثل لفظ الوجود  
والنور ونحوهما وتارة من حيث الارتباط بالغير او القيام به او بذواتها ويوضع لها لفظ اخر

مشتق من الازل كانف المنور والموجود ونحوهما من دون ان يوخذ فى مدايلها الذات ونحوها هذا مجمل ما تطابقت عليه السنة اهل التحقيق والبسط فى الكلام يطلب مما حققناه فى حواشينا على منظومة الحكمة.

قوله (قده) بل مدلوله الخ (ص ٢٠)

قيل وذلك مثل واجب المبدء والمتصف به ونحوهما اعم من ان يكون كواجدية الشئ لنفسه وانصافه بهار كواجدية الشئ لغيره او انصافه بغيره

قوله (قده) بين البسيط والمركب الخ (ص ٢٠)

اى كالمبادئ انفسها وكالواجب تعالى والعقول والنفوس المجردة على ما هو التحقيق من كونها وجودات صرفة وانيات محضة وكذا الفصول البسيطة ونحوها

قوله (تده) وقس عليه (ص ٢٠)

مثل ان مفهوم الجنس وهو الجنسية يسمى منطقيا ومعرضه مثل الحيوان يسمى طبيعيا ومجموع العارض والمعرض عقليا وهكذا فى البواقى

قوله (قده) وهو انه لاذك الخ (ص ٢٠)

ان قلت ما ذكره فى المقام ينا فى ما افاده سابقا من ان المعقولات الثانية المنطقية خارجية فما التوفيق بين القولين قلت المذكور فى المقام نفى كونها خارجية بان يكون لها ما بازاء فى الخارج بالذات ومن حيث هى هى وما ذكر فى السابق اراد به انها خارجية من جهة كونها هيئة للامر الخارجى التى هى النفس وتتبع كونها فيها او انها خارجية بمعنى وجود امر فى الخارج اذا حصل فى النفس وقشرها العقل انتزع منها هذه الامور فان خارجية كل شئ بحسبه او غير ذلك مما اشرنا اليه سابقا فلا تهافت بين الامرين ولا تخالف بين القولين

قوله (قده) اذا الشئ ما لم يتشخص الخ (ص ٢٠)

اى لم يوجد فى الخارج بوجود يترتب عايه آثاره والا فالوجود فى النفس ايضا موجود خارجى بوجه كما مر والتحقيق ان المفاهيم الكلية لها اعتباران احدهما اعتبارها من حيث وجودها فى نفس مشخصة خارجية وكونها من هيأتها وهى بهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية بعين خارجية النفس ومشخصة بعين تشخصها والثانى اعتبارها

من حيث مفاهيمها الكلية مع قطع النظر عن وجودها فيها وهي بهذا الاعتبار كليات غير مشخصات وهذا إنما هو على مذاق القوم واما على مذاق ابناء التحقيق فقد دمرت الإشارة الى ان مناط الكلية عندهم بالسعة العقلية اى بالوجود العقلى المحيط الواسع الذى لا ينافى الوحدة و الشخص و ان الماهيات الذهنية من حيث انها هي هي ليست بكلية و لا جزئية وسببنا تحقيق ذلك فى مبحث الوجود ذهنى انشاء الله تعالى

قوله (قده) و الكلية معتبرة فيه الخ (ص ٢٠)

فيها ايماء الى وجه آخر وهو ان الكلى العقلية معتبر فيها الكلية وهي غير موجودة فى الخارج فالعقل ايضاً كذلك

نوله (قده) و انما الخلاف الخ (ص ٢٠)

وهذا قول آخر يشير اليه المصنف وهو فى غاية السخافة وهو القول بوجوده (مع وحدته العددية) فى جميع الافراد واتصافه بالمتخالفات و الاضداد كما توهمه الرجل الذى صافه الشيخ (قده) بمدينة همدان

قوله (قده) عند العقول الجزئية الخ (ص ٢٠)

اى العقول المقيدة المشوبة بالوهم و اما العقول المطلقة الكلية التى وسع كرسيها السموات و الارض المنورة بنور العقل فالماهيات و الايـان الثابتة ما شمت رائحة الوجود عندهم اصلاً بل من هي الا اسماء سميت موهـا انتـم و آباءكم ما انزل الله بهامن سلطان .

قوله (قده) لانه ماهية الشئ الخ (ص ٢٠)

قيل ان مراده من المهمية، المهمة من حيث هي هي و هي اعتبارية عند الجميع فلا يقل ان ما ذكره مبنى على اصالة الوجود واعتبارية المهمة وهي غير مسلمة عند الكل ثم ان ما افاده فى المقام يدل على ان الكلى الطبيعية عنده نفس الطبيعة من حيث هي هي لا من حيث كونها معرضة الملكية اى مقيدة بها بان يكون البقيد جزءه والقيد خارجاً كما ذهب اليه شارح المطالع الا ان يقدر فى الكلام لانه المهمة المعروضة للملكية للشئ او يقال حذنه لوضح الاحتياج اليه فزامل

قوله (قده) و لا نستدل بالجزئية الخ (ص ٢١)

المستدل بالجزئية كثير من المناخرين كصاحب المطالع و اترايه

قوله (قدمه) اذ ليس الالبشرط الخ (ص ٢١)

و الاللسلسل الامر بغير نهاية لانه اذا كان جزءه خارجياً لكان موجوداً مشخصاً لامتناع  
تقوم الوجود بالمدوم و الشئ ما لم يتشخص لم يوجد فيكون الالبشرط جزءه  
خارجياً له ايضاً وهكذا ، وقد يستدل على وجود الظبي في الخارج اشتراك افراده  
الخارجية في آثاره واستضاءتها بانوارها فتأمل

قوله (قدمه) واسطة في العروض الخ (ص ٢١)

فيل للواسطة في العروض اطلاقان احدهما ما اشار اليه في المقام وهي التي  
تكون منشاء للانصاف بالعرض بحيث يصح سلب الشئ الذي هي واسطة لانصاف ذي  
الواسطة به عن ذي الواسطة على اقسامها التي اشار اليها في الكتاب متناً وهامشاً و  
الفرق بينها و بين الواسطة في الثبوت هو ان الواسطة في الثبوت يمكن ان تنصف بما  
هي واسطة لثبوته لذى الواسطة ويمكن ان لا تنصف به اصلاً بخلاف الواسطة في العروض  
فانها يجب ان تنصف به حقيقة ولكن ذو الواسطة متصف به بالذات في الاولى وبالعرض  
في الثانية و الاطلاق الثاني هو ان يكون الشئ معروضاً لشيء و بتوسط عروضه له بفرض  
لشيء آخر سواء صح سلبه عنه اى عن ذي الواسطة ام لا انتهى فتدبر ، ثم ان بيان  
اقيام الواسطة و بيان الفرق و النسبة بين الاقسام يطلب من حواشينا على  
منظومة الحكمة

قوله (قدمه) للحمل (ص ٢١)

دليل لقوله و هما متحدان

قوله (قدمه) سيما في البسائط الخارجية (ص ٢١)

وذلك لأنها لامادة ولا صورة لها خارجاً حتى تكون أجناسها وفصولها باعتبار منشأ  
انتزاعها عن الاتحاد بناء على التركيب الانضمامي بين الهيولي والصورة فتكثرها  
لا يكون إلا باعتبار العقل ليس إلا، وهذا بخلاف المركبات الخارجية فإن أجناسها  
مأخوذة من موادها وفصولها من صورها العينية والمواد والصور الخارجيتان غير متحدين  
ولا تحمل إحديهما على الأخرى عندهم، كما سيجيء تحقيق ذلك في منظومة  
الحكمة إنشاء الله.

(١٧١)

قوله، (قده) وهذا مناسب الخ (ص ٢١)

اي هذا القسم الثالث من اقسام الواسطة في العروض وانما عبّر بالتناسب لان الجنس مما يتصور له طور لا يكون هو بحسبه فانيا في الفصل معار لاله بخلاف المهيّة فانها فافيه في الوجود في جميع الاطوار فهذا بوجه يناسب اتحاد المهيّة مع الوجود و فئاتها فيه فتدبر

قوله (قده) اذحيث لا فرد الخ (ص ٢١)

اي لا فرد لها بالذات بدون واسطة الوجود فان قلت ما ذكره يوهّم انه يكون له فرد ذاتي بواسطة الوجود مع ان تحقق الفرد الذاتي مع الواسطة غير معقول قلت قوله بغير واسطة صفة توضيحية للفرد الذاتي فلا اشكال و على تقدير كونه صفة احترازية فلا اشكال ايضاً لان المراد ان الفرد الذاتي الموجود فرد لها بعين ذاتيته للوجود من جهة اندكها و فئاتها في الوجود من جهة ان حكم احد المتحدّين حكم الاخر فافهم

قوله (قده) و او تنوه بالتجاوز الخ (ص ٢١)

لأنّ الناظرين بالعين اليمنى منهم لا يرون إلّا وجوداً واحداً وهو وجود الحق تعالى وليس المكثرة مطلقاً عندهم عين ولا أثر سواء كانت كثرة الوجودات أو حدودها المعبر عنها بالماهيات وذا العينين منهم الذين يرون الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة والحق في الخلق والخلق في الحق لا يشاهدون إلّا كثرة الاقياء والأظلة أي كثرة الوجودات التي هي مرآثي الأسماء والصفات وبينونها مع وجود الحق تعالى بينونة وصفية لاعزلية فليس للماهيات السرابية عندهم وجود، إلّا كنانية ما يراه الأحوال من الصور المرئية، وكذا بالنظر الدقيق البرهاني ليست المهيّة إلّا كسرّاب بقية يحسبه الظمآن ماء، وهي لا محصل صرف، ولا شيء محض، وهي في عين اندكها في الوجود باقية على لا تحصيليتها وليسيتها الذاتية وفقدها المطلق والتحقق وصف لها بحال متعلقها الذي هو الوجود لبحال نفسها كما قيل:

سيه روئی زممكن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

و هذا بخلاف النظر الظاهرى الفلسفى فان المبهة موجودة عند  
ارباب هذا النظر بعين وجود الوجود كما حققه (قده) فى الكتاب والله تعالى  
اعلم بالصواب

قوله اى المبهة التى الخ (ص ٢١)

اى اللابشرط المقسمى لا اللابشرط انقسمى و بشرط لا و بشرط شىء  
ثم اعلم انهم اختلفوا فى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج وعدم وجوده فيه مع تطابق السنتهم  
على انه بوصف الكلية ليس بموجود فيه و اقاتلون بوجوده فيه اختلفوا فى نحو وجوده  
ايضاً فبعضهم ذهب الى وجوده فيه بالإصالة من حيث انتسابه الى الجاعل وهم القائلون  
بإصالة الماهية و اعتبارية الوجود و بعضهم الى ان وجوده فيه بمرض الوجود و تبعه  
و جعله بالجعل البسيط و التركيبى يتبع جعله البسيط او يجعل الانصاف كك و هم  
القائلون باعتبارية الماهية و اصالة الوجود (كما سيأتى تفصيل ذلك فى قسم الحكمة)  
و استدل القائلون بوجوده بوجوده كثيرة اقواها حملها على افراده الموجودة عيناً بالحمل  
الشابح وملاكه الاتحاد فى الوجود فى ظرف الحمل (وقد استدل الرئيس فى النمط الرابع  
بذلك على وجوده فى الخارج و كك المصنف فى اعتبارات الماهية) واقضاء الحمل الوجود  
فى ظرف الحمل. و بوجوده اخر سيأتى فى محله انشاء الله

و لكن اختلفت اراء الحكماء والعرفاء فى ان الكلى تابع للفرد او الافراد تابعة  
له و جعل الحكماء انكلى الطبيعى تابعا للفرد و ذهب العرفاء الى عكسه ونظرهم الى ما  
أشرنا اليه سابقاً و التحقيق انه لو كان المراد بالكلى الطبيعى المفاهيم و الماهيات  
المبهمة السراية وبالأفراد الوجودات العينية الخرجية المحصلة فلاشك فى تسمية  
الكليات للافراد العينية من جهة انها و لا متحصليتها بنفسها و ان نسبتها الى الافراد  
نسبتة الى الابهاء المتعددة الى الابهاء المتعددة لا اب واحد الى ابناء متعددة لانها لمكان لا  
متحصليتها يتحد مع تحصيلات التى هى عين الافراد التى هى لفعليتها كل منها آية عن  
الآخرى و ايس وحدتها اطلاقية احاطية حتى لا ينافى الاحطة والسريان و الاطلاق  
الوجودى بل عددية مضيقة اللهم الا فى الايمان الثابتة والصور العلمية الالهية من حيث  
وجودها يتبع وجود الحق و استقرارها فى عرش مكين اللاهوت عند بارء الجبروت و

الملك والملكوت لان سمعتها بسعة وجود الحق تعالى شأنه و تقدست اسمائه لامن حيث كونها حقيقة العالم و خلق وسوا و تجرد هاعن الصبغة الوجودية و ان كان المراد بها الارباب الانواع و الكليات العقلية المرسلة الامرية و الوجودات النورية الجبروتية النى هى مثل اسماء الالهية و برنامجاتها و وحدتها غير عددية اطلاقية هى ظل وحدة الحق الحقيقية الالهية فالافراد تابعة لها و تحت احاطتها و قيوميتها و سيأتى تحقيق المقام بمزيد فى الكلام.

قوله بكل الاطوار بدا الخ (ع ٢٢)

اى الاطوار الوجودية فى العوالم الالهية و الكونية و الخارجية و الذهنية فقد يوجد فى عالم العلم الربوبى و العوالم الامرية فيصير كليا قبل الكثرة و علة لوجودها و قد يوجد فى الوجود الكونى بوجود الافراد فيصير كليا مع الكثرة موجوداً بعين وجودها و قد يوجد فى الازهان مأخوذاً عن الاعيان فيصير كليا بعد الكثرة نابعا لها فى الوجود ، او المراد من الاطوار، الاطوار الخلقية النى للافراد صعود أو نزولاً المشار اليها بقوله تعالى لقد خلقكم اطواراً فنامل

قوله و ليس فيها الخ (ص ٢٢)

الواحد العددي قد يطلق على ما يقابل النوعى و الجنسى و غيرهما و هو الواحد بالوحدة الشخصية و قد يراد به الواحد بشرط لا الذى هو فى عرض مراتب الاعداد كالاثنتين و الثلاثة و الاربعة و نحوها و قد يراد به الواحد اللا بشرط الذى هو مقوم الاعداد و اصلها و فى طول المراتب لافى عرضها و هو فى الاعداد آية الوحدة الحققة الحقيقية الوجودية القيومية فى الوجودات و الى ذينك المعنيين اشير فى الخطبة الشريفة الملوبة (ع) فهم و ما و منطوقا الواحد لا تاويل عدد فالواحد بلا تاويل عدد هو الثاني و مع تاويله هو الاول و بهذا يجمع بين نفي الوحدة العددية عنه تعالى فى بعض الادعية و اثباتها له تعالى فى الاخر منها و قد يطلق على ما يقرب من المعنيين الاولين و هو كل ما يكون له ثان من جنسه و سنخه و مشارك معه فى حقيقته و طبيعته ، و وحدة الكليات المرسلة العقلية اى ارباب الانواع و غيرها من العقل الكلية الطولية و العرضية من قبيل



الثالث اى وحدة حقة حقيقة احاطية لكن على سبيل الظلية للوحدة الحقة الوجودية  
 القيومية وكذا وحدة الفيض المقدس والفس الرحمانى بل هى الاصل لجميع  
 الوجودات الظلية الالهية ووحدة الكليات الطبيعية من هذا القبيل عند العرفاء والصوفية على  
 ما قيل لان الافراد تابعة لملكى عندهم وهو محيط بهم، ظاهر فيها وهى اطواره  
 واشباحه، وعند الفلاسفة وحدة سرائية ابهامية غير متصلة ولا متصلة ولذلك تتحد مع  
 الوحدات الشخصية التى لافراد كاتحاد الفى مع الشئى واللا، تحصل مع المتحصل ويحمل  
 عليها وهو من جهة ان الهية من حيث هى ليست الالهى ولا حظ لها من الوجود والنحصل  
 لذلك قيل ان نسبة الطبيعي الى افراد كنسبة الاباء الى البناء لا كنسبة اب واحد الى ابناء متعددة  
 (كما مر) وعند الرجل الهمدانى وحدة عديدة ومع ذلك فهو موجود فى ضمن جميع افراد  
 منتصف صفاتها محكوم، بحكمها لا شك ان ذلك من اسخف الاقوال زارده الظنون والايازم  
 وجود شى واحد بالوحدة العددية المضيق فى آن واحد فى امكنة متعددة متصفة بصفات متضادة  
 بل مع قطع النظر عن بطلان هذا التالى؛ المقدم فى نفسه واضح الفساد مبین البطلان  
 لان كل فعالية بنفسها آبية عن فعلية اخرى والوحدة العددية بذاتها  
 مانعة عن الحمل والاتحاد وزيادة التحقيق فيها الامر يطالب من مباحث الهية من هذا  
 الكتاب ولما كان الواحد العددي مشتركاً بين هذه الاقسام وصفه بقوله يحد ليظهر  
 ان المراد اى قسم من هذه الاقسام

( ص ٢٢ )

قوله (قده) وقد صادف الشيخ

قديوجه قول هذا الرجل بعمله على ارباب الانواع والكلية العقلية بان يكون مراده من  
 الوحدة العددية ماهى من قبيل القسم الثالث من الاقسام المذكورة ومن وجوده مع وحدته  
 فى ضمن جميع الافراد ظهوره فيها كظهور الاصل فى الفرع والعاكس فى العكس والشبح  
 قده لما كان ثلاً ببطلان القول بالطبقة المنكاثنة من القول حمل قول الرجل على تلك  
 المقالة الفاسدة فتأمل

ثم ان شارح المطالع حمل وجود المنقطى فى الخارج وعدمه فيه فرعاً على القول  
 بوجود الاضافات وعدم وجودها فيه فاشار المصنف (قده) بقوله فان الكلية النخ الى بطلان

(١٧٥)

هذا الزعم لان المعقول الثانى المنطقى مما لا يمكن القول بوجوده فى الخارج سواء قلنا بوجود  
الاضافات فيه ام لا كما لا يخفى

قوله (قده) وتحقيق هذه المسئلة الخ (ص ٢٢)

و ذلك لان موضوع المنطق على ما مرهى المعقولات الثانية المنطقية و البحث عن  
وجود الموضوع وماهيته ليس من وظيفة العلم واذالم يكن البحث عن المعقولات الثانية من  
حيث الهاية البسيطة والمائية الحقيقية من وظيفة المنطقى فالبحث عن الكلى الطبيعى من  
حيث الوجود فى الخارج وعدمه ونحو وجوده فيه على تقدير وجوده يكون خارجا  
عن المنطق بطريق اولى لانه من المعقولات الاولى لال الثانية فلذلك لا يكون تحقيق هذه  
المسئلة على ذمة المنطقى وهذا بخلاف الحكيم الالهى فانه يبحث عن الوجود المطلق و  
عوارضه و احواله ولا شك ان موضوعات جميع العلوم من عوارض موضوعه و احواله  
كما قيل:

من و تو عارض ذات وجوديم      مشبكهاى مرآت شهوديم  
فيكون البحث عن موضوعات سائر العلوم من حيث الهاية البسيطة والمائية الحقيقية  
وكذا البحث عن حقيقة كل شى واثبات وجوده وكيفية تحققه فى الابعان على ذمته لا على  
ذمة عام اخر فيجب عليه ان يبحث عن وجود الكليات المنطقية والعناية والطبيعية او عدم  
وجودها فى الابعان وكيفية وجودها على تقدير وجودها فيها لانها من عوارض موضوعه  
الذى هو الوجود المطلق ومن احواله التى لا يحتاج فى عروضها الى ان  
يتخصص بتخصص طبيعى او تعليمى فلماذا جعل (قده) تحقيق هذه المسئلة على الحكيم  
الالهى فافهم

هذا على تقدير كون موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المنطقية كما هو مختار  
المصنف (قده) واما تقدير كون موضوعه المعلوم التصورى والتصديقى فلان البحث عنهما  
فى المنطق ليس من حيث الذات بل من حيث كونهما موصاين الى المجهول التصورى والتصديقى  
ومعلوم ان البحث عن وجود الكليات الثابت فى الابعان او عدم وجودها فيها وكذا ان كيفية  
وجود الطبيعى فيها مما لا دخل له بلا يصل اليهما حتى يكون بيان هذه الامور على ذمة

المنطقي ومن هذا يظهر خطاه من استدلال على كون موضوع المنطق الموصل التصوري والتصديقي دون المعقولات الثانية بانه يلزم على تقدير ان يكون الموضوع المعقولات الثانية ان يصير البحث في المنطق عن وجود الكلى الطبيعية وعدمه استطرادياً بخلاف ما جعل الموضوع الموصل التصوري والتصديقي وذلك لانه قد ظهر لك مما احققناه ان البحث عنه يكون استطرادياً على جميع التقادير اذ لا دخل لذلك البحث بالايجل وعدمه حتى لا يصير على تقدير جعلهما موضوع المنطق استطراد يابل يكون من مسائل المنطق ومباحثه فتأمل

### «الكليات الخمس: الجنس»

(ص ٢٢)

قوله (قده) الجنس ما الخ

لفظة الجنس على ما افاده الشيخ في منطق ائشف كانت في اللغة اليونانية بحسب الوضع الاول موضوعة للمعنى النسبي الذي يشترك فيه اشخاص كثيرة كالملاوية والمصرية للعلوبين والمصريين، والمراحد المنسوب اليه تلك الاشخاص كعملى (ع) والمصر المملوية والمصرية وكان هو اولى عندهم بالجنسية من جهة كونه سبباً لجنسية الاولى وكذلك كانوا يسمون الحرف والصناعات ايضا اجناساً للمشاركين فيها وكذا المشاركة نفسها ثم نقلوها الى المعنى المصطلح لاجل مشابهته لتلك الامور من حيث كونه معقولا واحداً منسوباً الى كثرة تشترك فيه ثم ان الكلى المقول على الشئ اماماً مهمته اوجزها اخرج عنها والاول يكون مقولا عليه في جواب ما هو وهو اما ان يكون صالحاً لان يجاب بدعاً ماهية الشئ حالة افراده بالسؤال فقط او حالة جمعه مع غيره فيه او حالة الجمع والافراد معا والاول هو الحد والثالث هو النوع والثاني اى المقول في جواب ما هو بحسب المشاركة المحضة هو الجنس الذى عرفه هنا بقوله الجنس ما الخ ف قوله ما يعنى به الكلى ويتناول الكليات الخمس وهو هنا بمنزلة الجنس يشمل على ما قيل الكليات التى لها انواع وافراد بالفعل وماله نوع او فرد واحد او ليس له انواع وافراد خارجية اصلاً وقوله على الحقائق المختلفة يخرج النوع وقيل يخرج الكليات المدومة ايضا لان الحقيقة قد نطاق على الوجود الخاص بالشئ كما عند الحكماء المتألهين وقد تطلق ويراد بها نحو تعين الشئ فى علم الله تعالى

اى صورته العلمية وعينه الثابتة كما هى عند العرفاء الشايعين وقد تطلق ويراد بها المهمية الموجدرة للشى كما هى عند المتكلمين، وبعض الحكماء القائلين باصالة المهمية واعتبارية الوجود فعند جميع الفرق لا يستحق الشى لاطلاق اسم الحقيقة عليه الاسباب الوجود وبعد اتصافه به، وهذا ايضا من احد الدلائل على اصالة الوجود و سرابية المهمية فالكليات المعدومة لعرائها عن نور الوجود لا تستحق لاطلاق اسم الحقيقة عليها بل ذلك تخرج عن قوله على الحقايق هذا، ولكن قديقال ان لفظة الحقيقة فى اصطلاح اهل الميزان تطلق على ما يرادف مطلق المهمية فهى فى اصطلاحهم اعم عما تطلق عليه فى اصطلاح غيرهم فقوامهم فى تعريف الجنس هو المقول على المختلفين بالحقيقة فى جواب ما هم بهم الاجناس الموجودة والمعدومة والسرفيه ان قواعدهم يجب ان تكون كلية لا تختص ببعض الاجناس دون بعض بل تكون متكمله لبيان حد جميع الاجناس سواء كانت له انواع وافراد متحققة ام لا انتهى فتأمل

ثم على هذا التعريف شكوكاً واشكالات عديدة لم يتعرض المصنف لها ولا جوبتها لان بناءه قدح على الاختصار منها ان المقول على الكثيرين لو كان جنساً للخمسة لكان اعم من الجنس المطلق واخص منه ايضا وهو محال، وجوابه ان محالية ذلك انما تكون لو كان باعتبار واحد وفى المقام انما يكون باعتبارين او بحسب حاملين اى الشايع والاولى ومنها ان النوع يعرف بالجنس وقد يؤخذ الجنس فى تعريف النوع وهذا دور، وجوابه قد علم مما ذكر سابقاً ومنها ان المعنى الجنسى ان كان موجوداً فى الخارج كان مشخصاً فيمتنع ان يكون مقولاً على الكثيرين وان لم يكن موجوداً فيه امتنع ان يكون مقولاً للجزئيات الخارجية، والجواب ان الموجود فى الخارج هو الجنس الطبيعى لا المنطقى وهو موجود فى الخارج من وجود الاشخاص لا بوصف الكلية بل من حيث هو هو ومنها ان المعنى الجنسى ان كان داخلاً فى المهمية كان جزءاً لها ولم يمكن حمله عليها وان كان نفس المهمية لم يكن مقولاً على المختلفين بالحقيقة وان كان خارجاً عنها فلا يصلح لجواب ما هو، و الجواب انه جزء الحد للمهمية النوعية لاجزاءها خارجاً، وقديجاب «بانه لا بشرط» محمول و«بشرط لا» جزء .. ثم ان هذه التعريفات هل هى حد للخمسة اذ رسم لها فيه خلاف والمسنفاد

من كلام الشيخ انها حدود لارسوم نظرا الى ان الكليات المنطقية ماهيات اعتبارية فتكون ماهياتها ما حصلها ارباب الاصطلاح لا غير فتدبر

قوله (قده) بما هو الخ (ص ٢٢)

اي بالماء الحقيقة احتراز عن الاسمية فان هذه الكلمة عند الاطلاق منصرفة اليها

فتدبر

قوله (قده) فهو فصل بعيد لك الخ (ص ٢٢)

في اختياره قده التمثيل بفصل الانسان اشارة الى انه صورة الكل وجنسه وفصله جنس الكل وفصله وفي التمثيل به عرفان الكل

قوله النوع الخ (ص ٢٢)

المستفاد من منطق الشفا ان لفظة النوع ايضا كانت في لغة اليونانيين بحسب

الوضع الاول موضوعة لصورة كل شى وحقيقته ثم نقل بالاشتراك الى معنيين آخرين يسمى احدهما بالنوع الحقيقي والآخر بالاضافي والشيخ (قده) لم يحقق ان اى المعنيين في اصطلاح المنطقيين كان اقدم في النقل واحتمل ان يكون النقل وقع اولاً فى المعنى الحقيقي ثم لما عرض ان كان محمولاً عليه عام آخر بصفة مخصوصة سمي كونه تحت ذلك العام بهذه الصفة نوعاً وان يكون الاقدم المعنى الاضافي لكن لما انصف الحقيقي بهذه النوعية

من غير تجنس جهل اولى باسم النوعية فسمى من حيث هو ملاصق للاشخاص نوعاً، لكن قال اخيراً ان اكثر ميل الى ان اول التسمية وقع باعتبار النوع المضاف النوع بالمعنى الاول هو الذى قد يوضح في تعريف الجنس لا بالمعنيين الآخرين حتى يلزم الدور من اخذ الجنس في تعريف النوع واذا عرفت هذا فنقول التعريف المذكور في الكتاب انما هو النوع الحقيقي وقوله ما على كثير الخ جنس او بمنزلة الجنس وهل المراد به المقول على الكثيرين من الموجودات

الخارجية او اعم منها وعن الذهنية فقد علم مما اشير اليه في تعريف الجنس ان المراد به هنا ما هو اعم

من ذلك حتى لا ينقض بنوع ينحصر في شخص وقوله ما تنفق بخرج الجنس وقوله عند ستر ال ما الحقيقة

(الخ) ليخرج الثلاثة الباقية والكلام في كون التعريف سماوحد ما ذكره في تعريف الجنس

قوله او المعنى باحقيقة ذلك الخ (ص ١٣)

فيل فاللام عوض عن الجملة المحذوفة فتدبر ، وفي المقام وجه آخر بلسان البطن

(١٢٩)

و هو ان يكون المراد بالحقيقة ما يشير اليه في حديث كميل من انها كشف سبجات الجلال الخ  
و كذا يكون المراد من النوع النوع الاكمل وهو الانسان الكامل فيكون فيه اشارة الى  
ما قيل ان احد الالهية كل ما في عالم الامر والخلق فنكون الحقيقة المسئول عنها حقيقة  
الالهية والنوع الذى يقع فى جـوابها النوع الاكمل الذى حقيقة كل شى بعد  
الحق تعالى

والمراد بكشف سبجات الجلال كشفها عن تلك الحقيقة الكمالية وبمحو الموهوم  
وصحو المعلوم نحو الماهيات السراية و صحو الوجود الحق المطابق برويته قبل كل  
شى وفيه ومعها وبالنور المشرق الخ النور المشرق من شمس هوية الازلية اللائح  
على هياكل توحيد اناسى الكماليين آثره وهى ظهور هم بصفات الحق تعالى  
بعيث كل من رآهم فقد رأى الحق ولما كان فى ابانة هذا الامر اى كـون كل شى  
واقعا فيجد المرتبة الالهية و كونه تعالى واقعا فى حد كل شى ؛ هنك الاسرار  
للاغيار ، قيل فى الجواب هنك السر لفيلة السر الخ او يكون المراد من النوع  
نوع الانواع اى الحقيقة الالهية التى يقع فيحد كل شى بحكم ان ذوات الاسباب لا تعرف  
الاسبابها

(ص ٢٢)

قوله دفع الاشكال الخ

قوله ما الفرق الخ بين الاشكال

(ص ٢٣)

قوله ان ابهام الجنس الخ

اى بحسب وجوده الخارجى و العقلى لامن حيث المبهة و المفهوم بمعنى انه فى  
الاشارة الخارجية والعقلية من حيث كونه لا بشرط غير ما خوذ معه تعيين فصل من الفصول  
مبهم غير متعين من جهة احتمل تطايقه على تعيينات كثيرة فصاية وان كان بحسب المبرية  
و المفهوم غير مبهم من جهة تمامية ؛ بحسب ما بجنسه وفصله اسكان من الاجناس المتوسطة و  
السافلة او بمحصلات مفهومه ان كان من الاجناس العاليسة القاصية حيث ان  
الفصول المقومة غيير داخلية فى مفهوم الجنس حتى يازم من عدم اخذها معه عدم  
تماميته وابهامه

و تحقيق هذا ما افاده بعض المحققين من ان الصورة الجنسية مبهمـة في العقل  
 تصاح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير متحصلة في نفسها لا تطاق  
 تمام مميزات المحصلة و اذا انضاف اليها الصورة الفصلية عينها و حصلها اي جعلها مطابقة  
 للماهية التامة فهي علة لرفع الابهام و التحصيل مثلا اذا حصل في ذهك صورة الجوهر  
 ترددت في انواعه الخمسة فاذا انضم اليها ذو الابعاد الثلاثة حصل صورة الجسم و ذال  
 ذلك الابهام العظيم و ترددت في النبات و الجماد و الحيوان فاذا اقترن به النامي انقض  
 الابهام و ليس هكذا النوع لا يقل الابهام و التردد العقلي باقيا في النوع فكيف يكون  
 هو ماهية محصلة و الجنس ماهية غير محصلة ، لا نناقول الابهام في الاجناس انما هو بالنظر  
 الى الماهيات و الحقائق المختلفة وفي الانواع لا ابهام بحسب المهمية اذ سارت كاملة متميزة  
 بل بحسب الاصناف و الاشخاص المختلفة للامور العارضة الخارجة مع الانحد  
 في المهمية (انتهى)

و الظاهر مما افاده هذا المحقق ان ابهام الجنس انما يكون بحسب المهمية و ابهام  
 النوع بحسب الوجود فذلك قل المصنف قده (واما بحسب المهمية الخ) اشارة الى  
 رد افاده هذا المحقق ولكن يمكن ان يقل ان ما افاده هذا المصدق مما لا يناقض ما حققه  
 المصنف (قده) لان مراد المحقق ان المهمية الجنسية ماهية ناقصة من جهة احتمال الحمل و التطبيق  
 على مميزات كثيرة متخالفة وجوداً و مهية النوع مهية كاملة من جهة عدم احتمال ذلك فيها  
 و هذا لا ينافي ان يكون الجنس مفهومه و مهيته في نفسه متميـنا لاجل تماميته بحسنه و  
 فصله او بمحصلات مفهومه كما مر حديثه وهذا هو مراد المصنف ايضا فتدبر

اما ماهية النوع فالتما ميتها بحسنها و فصلها و اما ماهية الجنس فالتما ميتها بهما او  
 بمحصلات مفهومه كما مر شرحه و هذا لا ينافي كون المهمية مطلقا مهمة الذات متوغلـة  
 في اللاتين و الاجمال وذلك لان ذلك الابهام و الاجمال انما هو بحسب الوجود و التحصل  
 حيث انها لاحظ لها منه اصلا لا بحسب المفهوم فان الذهن دارها فيه ساطانها و  
 قرارها فتدبر

( ١٨١ )

(ص ٢٢)

قوله باذن الله الخ

متعلق بقوله ربان اى تربيتهم-م للانواع انما تكون باذن الله و حول وقوته

(ص ٢٢)

قوله اذ كل نوع الخ

اى من الانواع الجوهرية لا العرضية اذ لارب نوع لها بالاستقلال بل الاعراض  
فى كل موطن تنحقق تكون تابعة للجواهر قائمة بهم او المراد بهذه الربان العقول العرضية  
المتكئة التى لا يقول بها المشائون وتسمى بالمثل المجردة الافلاطونية فى قبل المثل  
الملفة التى يقول بها ايضا وقدم مرشحاتها سابقا

(ص ٢٢)

قوله وغيرها

من الكم والجدة والفعل والانفعال اى التدرجى منهما ونحوها

(ص ٢٢)

قوله فالحيوان الذى الخ

اى الحيوان الذى نعقله من حيث انه حيوان فقط و بشرط لان قلت

الظاهر مما افاده فى المقام هو ان الحيوان الجنسى الذى هو الحيوان  
اللابشرط مما لا يمكن تعقله غير مغمورة فى الانواع اى لا يمكن ان يتعقل الا فى ضمن  
نوع من الانواع مع ان هذا مما يخالف البرهان والوجدان اذ لو لم يتعقل لم يمكن  
تقديمه الى بشرط لا وبشرط شى قلت مراده (قده) ان الحيوان الذى يتعقل فى العقل لامن  
حيث كونه فى ضمن نوع من انواعه ويشار اليه بالاستقلال ليس هو في هذا المحاظ جنسا  
بل يكون مادة ليس الا و ان الحيوان الجنسى لو لو خط وتعقل بما هو جنس انما يلاحظ  
بما هو مهية مبهمة لا يمكن الاشارة العقلية اليها بماهى كذا لك بالاستقلال لانه لا يمكن  
ان يتعقل مطلقا فتدبر

(ص ٢٤)

قوله (قده) والعلى الذهنى الخ

اى الموجود فى الازهان السافاة والعالية من موطن العالم الربوبى و عالم القضاء  
الاجمالى والنفصى والالواح المحفوظ والوح المحو والانبات و اذهان الادميين و  
غيرهم .

(ص ٢٤)

قوله (قده) ثم النوع قسمان الخ

قيل فى هذا اشارة الى ان النوع الذى هو واحد الخمسة انما هو بال معنى الحقيقى



لا بالمعنى الإضافي حيث ذكره أولا وجعله بمنزلة الاصل فان المستفاد مما ذكره الشيخ (قده) في الشفا انه يمكن ان تورد القسمة الخمسة بالقسمة الاولى على وجه يخرج كل واحد منهما دون الآخر اما ايرادها بحيث يخرج الحقيقي دون الإضافي فبان يقال الذاتي اما ان يكون مقولا بالمهية اولاً، والمقول بالمهية اما ان يكون مقولا بالمهية على المختلفين بالنوع او بالعدد ولو انقسم الشق الاول من اقسام القول على المهية حينئذ ما يكون مقولا على مختلفين بالنوع الى ما لا يقال عليه مثل ذلك والى ما يقال عليه يخرج النوع الإضافي لكن ليس ذلك بحسب القسمة الاولى واما ايرادها بحيث يخرج الإضافي دون الحقيقي فبان يقال الذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ماهو ولا يكون والمقول في جواب ماهو قد يختلف بالعموم والخصوص فاعم المقولين في جواب ماهو جنس واخصهما نوع فلو قسم النوع الى ما شأنه ان يصير جنسا والى ما لا يكون كذلك خرج النوع الحقيقي لكن لا بالقسمة الاولى فعلى هذا يمكن ان يكون كل واحد من النوعين احد الخمسة بدلا عن الآخر لكن الحقيقي احد الخمسة بحسب قسمة الكل على بالقياس الى موضوعاته التي هو كلى بحسبها والإضافي احدها باعتبار قسمة له بحسب مناسبة بعض الكليات بعضها في العموم والخصوص وازلى الاعتبار في قسمة الكل ان يقسم بحسب الحال التي له عند الجزئيات ثم اذا تحصلت الكليات تعتبر احوالها التي لبعضها عند بعض فلازلى واللاحق ان يكون احد الخمسة النوع الحقيقي هذا محصل كلام الشفا على ما لحظه بعض المحققين وقد علم منه وجه ما اختاره المصنف (ره) في المقام وهذا على تقدير ان يكون النسبة بين النوعين العموم والخصوص من وجه بتجويز تحقق كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ماهو غير مندرج تحت جنس ولا يكون جنسا ولا واحدا من الكليات الخمسة الاخرى فانه نوع حقيقي وليس باضافي فاجمل النوع الحقيقي احد الخمسة واجب والالم تنحصر الكليات في الخمس .

قوله (قده) نوع حقيقي الخ (ص ٢٥)

المستفاد من كلام القوم ان اطلاق لفظ النوع على الحقيقي والإضافي انما هو بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي حيث لا جامع بين الامرين يصح ان يجعل اللفظ موضوعا له فتأمل .

(١٨٣)

(ص ٢٥)

قوله (قده) والاضافى من الجزئى الخ

فان المناط فى الامر ين اندراجها تحت الكللى الذى هو فوقهما ومقول عليهما وكل نوع اضافى جزئى اضافى ايضا فتدبر .

(ص ٢٥)

قوله (قده) وان اريد الخ

لما كان ما بعد عندهم نوعا اضافيا الذى هو فى طول سائر الانواع الاضافية والانواع الحقيقية انما هو الجسم المطلق الذى هو فى طول الانسان الذى هو نوع حقيقى وهو كلى فوق الجسم النامى والحيوان والانسان وبعبارة اخرى المراد من الجسم المطلق هو الجسم الجنسى الذى هو فى طول الجسم النامى الذى هو فى قبالة الاجناس والانواع التى تحته لا يشملها عند الاطلاق ما هو جنس وان كان يحمل عليها لكنه اذا قيل الجسم المطلق لا يراد به الجسم النامى وما تحته الى النوع السافل وهذا بخلاف مطلق الجسم فانه اذا لم تكن قرينة يشمل النوع السافل ايضا فان المراد من الجسم المطلق ليس الجسم بشرط لافانه غير صالح للجنسية وان يجعل نوعا اضافيا لمكان عدم حمله بل المراد منه الجسم اللا بشرط لكن مع لحاظ السعة والعموم فلاطلاق قيد توضيحي مبین للسعة الوجودية مثل مطلق الوجود والوجود المطلق والمراد من مطلق الجسم صرف الحقيقة الجسمية بدون ذلك الملحظ ولما لم يقيد الجسم بالاطلاق كان هنا مظنة اعتراض وهو ان الجسم المذكور فى المقام لمام يقيد بالاطلاق يكون الانسان مندرجا فيه فجعله مقابلا للانسان ومثالا لمادة الافتراق من جانب الاضافى مما لاوجه له فاجاب بان المراد بالمذكور فى المقام انما هو الجسم المطلق وحذف القيد انما هو للضرورة او لوضوحه ولو كان المراد مطلق الجسم فالمقصود منه فى المقام غير الانسان ايضا بقرينة المقابلة فلا اختلال بامثلة الاقسام فتدبر تفهم المرام .

(ص ٢٥)

قوله (قده) والنوع البسيط كالعقل الفعال الخ

انهم اختلفوا فى جنسية الجوهر وعدمها على قولين فذهب الجمهور الى جنسيته واختار بعضهم عدمها والقائلون بجنسيته اختلفوا ايضا فى جنسيته للمقول المفارقة وعدم جنسيته لها اما من جهة كونها مهيئاتا بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل مع تركيبها من المهيبة والوجود واما من جهة كونها انيات صرفة ووجودات محضة خارجة عن سنخ

المميزات فضلا عن المقولات وكذا القائلون بجنسية الجوهر اختلفوا ايضا فى جنسية العقل فذهب الاكثرون الى عدم جنسيته و مل بعضهم الى جعله جنسا للمعقول وتحقيق الحق و بيان دلائل الاقوال المذكورة فى المقام يحتاج الى سطر فى الكلام لا يسعه هذا المختصر وكون العقل الفعل مثالا للنوع البسيط مبنى على القول بنفى جنسية الجوهر مط او نفى جنسيته للمعقول المفارقة اما من جهة كونها مميزات بسيطة واما من جهة خروجها عن المقولات اصلا وراسا لكونها وجودات صرفة وانيات محضة وكذا مع نفى جنسية العقل لها واما لوقيل بجنسية الجوهر لها او كونها مهية مركبة من الجنس والصل فلا يكون مثالا للنوع البسيط كما لا يخفى وانما مثل بالعقل الفعل دون العقل كما فى كتب انقوم لذهاب بعض الى جنسيته وانما لم يكنف بنفى جنسية الجوهر لاحتمال جنسية العقل للمعقول كما قيل فيندرج حينئذ العقل الفعل تحت العقل ولا يكون مثالا للنوع البسيط واما على القول بكون النفس و ما فوقها انيات محضة و وجودات صرفة فجعل العقل الفعل مثالا له مبنى على تعميم المهية بحيث تشمل مطلق الحد و او كان فى الحظ العقل فقط لافى نفس الامر فتدبر والحق فى المقام الاول جنسية الجوهر لان من نفى جنسيته رسمه بالموضوع لافى الموجود نظن ان الوجود خارج عن المقولات ولا فى الموضوع امر سابى اوانه يازم من جنسيته تركيب الواجب مع ان رسمه مهية شأن وجودها فى الخارج ان لا تكون فى الموضوع وفى الخلاف الثانى نفى جنسية العقل لانه يرسم بالموجود المجرد عن المارة ذاتا وفعلا وهو ايسر بمعنى جنسى مع ان العقول انيات صرفة و وجودات محضة فتدبر .

قوله (قده) بالاخص من شئ رسم حتى الشئ الع'م الخ (ص ٢٥)

اي الجزمى كما يطلق على ما مر سابقا كذلك قد يطلق على ما هو اعم من ذلك و يرسم بالاخص من شئ وانما قال حتى الشئ العام ليشمل المفاهيم العامة التى لا تندرج تحت الكللى الجنسى اصلا مثل الجوهر ومطلق المهية ونحوهما فانه لورسم بالمندرج تحت الجنس او الذاتى لخرج منه هذه وكذا لورسم بالمندرج تحت مهية كلية لانتقاص بالوجود والنشخص وبالواجب تعالى شأنه وقد علم من تعريفه بما ذكر ان النسبة بينهما

بالعموم والخصوص المطلق بمعنى ان الاضافى اعم مطلقاً من الحقيقى لان كل جزئى حقيقى مندرج تحت كليات كثيرة من الشئ والممكن العام والموجود مطلقاً ونحوها وليس كل اضافى بحقيقى كما فى الكليات المتوسطة وبين الاضافى بهذا المعنى والكلى عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى الكليات المتوسطة مثل الحيوان والجسم الدامى وصدق الكلى بدون الاضافى فى اعم الكليات وصدق الاضافى بدون الكلى فى الحقيقى... ولورسم الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او الكلى او الموضوع للمكلى لكان بين الاولين عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى مثل زيد وعمر ومن الاشخاص المندرجة تحت نوع من الانواع ويفارق الحقيقى عن الاضافى فى مثل الواجب تعالى ويفارق الاضافى عن الحقيقى فى مثل الانسان ونحوه من الانواع المركبة المندرجة تحت جنس وفصل وكان بين الكلى والجزئى الاضافى عموم وخصوص مطلق لان كل كلى جزئى اضافى من اجل ان اعم الكليات ليس منحصراً فى واحد بل مثل الشئ والممكن العام كل واحد منهما اعم من غيرهما فان المراد باعم الكليات ما لا يكون كلى اعم منه وان جازان يكون مساوياً له وكل واحد منهما يصدق على الآخر نعم المتبادر من كون الشئ مندرجاً تحت آخره وان يكون اخص منه واذلك قيل الكلى والجزئى الاضافى يراد فان العام والخاص وبين الجزئى الحقيقى والكلى مبانة كلية ثم قد يجعل الكلى ايضاً منقسماً الى الحقيقى والاضافى ويعنى بالاول ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة سواء صدق عليها فى نفس الامر او امتنع صدقه عليها ويعنى بالثانى ما صدق عليها فى نفس الامر وكان له افراد واقعية و يجعل النسبة بينهما عمومًا وخصوصاً مطلق وبين الحقيقى والجزئى الاضافى ايضاً كذلك بناء على كون نقيضى المتساويين متساويين وفسر الجزئى الاضافى بالموضوع للمكلى وعموماً وخصوصاً من وجه على تقدير تفسيره بالمندرج تحت الذاتى او الاخص من الشئ وذلك كما فى الاشئ واللاممكن بالامكان العام فانهما كليان حقيقيان وليسا باضافيين بالمعنى المذكور وبين نقيضيهما وهما الشئ والممكن بالامكان العام التساوى وهما كليان حقيقة وبلاضافة وليسا بجزئيين اضافيين بناء على تفسير الجزئى الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او بالاخص من الشئ فهما مادة افتراق الكلى الحقيقى عن الجزئى الاضافى والاشخاص الانسانية ونحوها

مادة افتراق الاضافى عن الحقيقى والحيوان والانسان و غيرهما من الاجناس والانواع المركبة مادة تصادقهما و اما لو فسر بالموضوع المكللى فكل حقيقى جزئى اضافى ولا عكس وهذا ظاهر مما مر ولوشئت ان تعرف النسب بين هذه الامور كاملا فانظر الى الجدول. قوله (قده) لان جزئية الخ (ص ٢٥)

ان قلت الجزئية والكلية مطلقا من الامور الاضافية و بينهما التضايف والاضافة هى النسبة المتكررة والمتضافان متكافئان عقلا وخارجا ولا يمكن تعقل احدهما بمأهما متضافان الامع الاخر و بالقياس اليه فلم خصص هذا الحكم بالجزئى الاضافى قلت الجزئى بالمعنى الحقيقى ليس متضافا مع الكلى لان جزئية الحقيقى هى من جهة امتناع فرض صدقه على الكثرة اى الموجود المتشخص وليست باعتبار اضافته الى شى واندرجه تحته ولهذا يصدق بهذا المعنى على الواجب الوجود تعالى شأنه الذى هو من حيث غيب ذاته وهويته لاسم له ولارسم ولانعت له ولاوصف وعلى الوجودات الخارجية التى هى خارجة عن المقولات وليست من سنخ المهية ولا يمكن ان تدرج تحتها اصلا مع ان مراده (قده) به ان الجزئى الاضافى جزئيته محضة فى ذلك اى بقياسه الى ما فوقه وهذا بخلاف الحقيقى فانه جزئى باعتبارين اى فى ذاته وبقياسه الى ما فوقه لو كان فوقه شى ولكن اتصافه بها باحد الاعتبارين ليس من حيث اضافته الى ما فوقه فتدبر .

### « ترتيب الكليات »

قوله (قده) ترتيب الاجناس الخ (ص ٢٥)

ترتب الاجناس والانواع ليس بواجب كما صرح به ائمة الفن ولم يقم برهان عليه مطلقا ولكن لو ترتب فى الترقى والتنزل يجب الانتهاء فى الاول الى جنس الاجناس وفى الثانى الى نوع الانواع اما وجوب الانتهاء الى جنس الاجناس فلانه لو لم ينته فى التصاعد اليه لزم عدم امكان تصويره و اخطاره بالبال و للزم ترتب علل و معلولات غير متناهية نظراً الى كون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس كذا قيل ، واعترض عليه بان التالى الاول على تقدير تسليمه انما يكون فاسد او باطلا فى المهيئات المتعلقة بالكنه و اما فى المهيئات الغير المتعلقة فلا يلزم فساد من تركيبها من الاجزاء والمعانى الغير المتعلقة و

بان اللازم على تقدير التركيب منها مع كون كل فصل علة لخصه من الجنس تحقق علل ومعلولات غير متناهية لارتب العلل والمعاليل الغير المتناهية لان لزوم الاخير انما يكون على تقدير جعل كل واحد من الفصول او تلك الحصص علة لمادونها ومعلولا لما فوقها وليس اللازم مما فرض من العلية ذلك اصلا .

واجب عن الاول بان لزوم المحذور المذكور في مورد ما يكفي في اثبات . الاستحالة مطلقا لان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية و عن الثاني بان لزوم ما سلم من تحقق العلل والمعاليل الغير المتناهية يكفي لاثبات الاستحالة في المقام حيث ان الترتب بين السلسلتين ؛ يكون كل واحد من سلسلة الفصول الغير المتناهية بازاء الحصص الغير المتناهية من الاجناس مسلم في المقام وهذا مما يكفي في اجراء براهين ابطال النسلسل من مثل التطبيق وغيره بان ناخذ «الفاء» من احدى السلسلتين ثم نطبق بينهما فانه لمكان الترتب بين احادهما ينطبق احاد كل واحدة من السلسلتين على احاد الاخرى و يلزم منه تساوى الزائد و الناقص او تناهى كل واحد منهما لان الزائد على المتناهى بالمقدار المتناهى متناهى ، ولا يخفى عليك فساد الجواب الاول لان للمستشكل ان يخصص الجواز بالماهيات الغير المتعلقة ولا يقدح ذلك في كلية قواعد المنطق . نعم لو ادعى الجواز في جميع الماهيات لكان لزوم المحال في مورد ما كافي في ابطال تلك الدعوى ، واما دليل وجوب الانتهاء في التنزل الى النوع الاخير والاشخاص فلانه لو لم ينته اليها لما تحقق الانواع الحقيقية والاشخاص الخارجية واعترض عليه بان هذا الدليل لا يتم في الانواع الاعتبارية مع لزوم كون قواعد المنطق كلية واجيب عنه بان المراد من الانواع الاعتبارية ان كان ما تكون بصرف الاعتبار و مجرد الفرض فيكون الانتهاء الى الاشخاص ايضا به مجرد الاعتبار وان كان المراد بها ما يكون لها منشاء انتزاع في الاعيان فيجب الانتهاء الى الاشخاص قطعا فتأمل . ثم اعلم ان المراد من اعم الاجناس او الانواع او اخصها اعم الاجناس الواقعة في سلسلة الترتب لا اعم الاجناس والانواع واخصها (مطلقا) واما ان مفهوم جنس الاجناس ونظيره هل هو جنس ام لا وكذا مفهوم الجنس ففيه بحث مذكور في الكتب المبسوطة سيما المطالع وشرحه لاجدوى في التعرض لها فراجع اليها .

قوله (قده) ترتب الاجناس كما المرقى (ص ٢٥)

فى التعبير بالترتب والتمثيل بالمرقى اشارة الى ان ذلك الترتب طولى وانه قنطرة الترتب الطولى فى قوسى النزول والصعود ونظير الدرجات الوجودية النزولية والصعودية فى العوالم الطولية فانه كما يبدى من الاشرف الى الاخص نزولا ومن الاخص الى الاشرف صعوداً فكذلك يتنزل الامر من الجوهر الجنسى الذى هو بمنزلة الذات الاحدية وحضرة اللاهوت الى الجوهر الجسمى الذى هو بمنزلة عالم الجبروت ثم الى الجسم النامى الذى هو نظير حضرة الملكوت ثم الى الحيوان الجنسى الذى هو بمنزلة عالم الناسوت ثم الى الانسان النوعى الذى هو بمنزلة الكون الجامع ثم ينعكس الامر صعوداً فينتهى الى ما منه بدء بحكم (النهايات هى الرجوع الى البدايات) هذا لو كان الملاحظ الاعرف عند العقل ولو لوحظ الاعرف عند الطبيعة كان الامر بالعكس وبوجه آخر الانسان الكامل باعتبار روحه الكلى جنس الاجناس و باعتبار نفسه الناطقة الكلية والكلمة القدسية فصل الفصول وباعتبار جهة جمعه بين الفرق والجمع والنفس والبدن نوع الانواع فيكون جميع الاجناس والانواع واقعة بين روحه وجهة فرقه وجمعه لاجل سريان نوره فى الكل كما ورد انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الارواح : وقيل جنس الاجناس على الخ،

قوله (قده) من مقولات عشر الخ (ص ٢٥)

وهى الجوهر والكيف والابن والتمى والجدة والاضافة وان يفعل وان ينفعل والوضع المشار اليها في هذا البيت .

گل بهستان	دوش	در خوشتر لباسی	خفته بود
جوهر این	تمی	جده	وضع
یکنسیم	از کوی جانان خاست	خوشبو	در گذشت
کم	اضافه	فعل	کیف
			انفعال

و هذا مبنى على مذاق المعلم الاول و اتباعه من حصره المقولات - التى هى الاجناس العالية للماهيات المتصلة المتحصلة التى لها اجناس وفصول - فى العشرة و

و كون العرض عرضا عاما للمقولات التسع وكون الجوهر جنسا عاليا و هذا مبنى على اصول كثيرة، و اما على مذاق من جعل مفهوم العرض جنسا عالياها كالجوهر او جعل النسبة جنسا للسبعة النسبية مع جعل الحركة من مقولة الكيف او جعلها مقولة برأسها ايضا فيكون عدد المقولات اثنا عشر او اربعة او خمسة كما حقق في محله

قوله (قده) والكم المتصل القار (ص ٢٥)

هذا في قبال الكم المتصل الغير القار و هو الزمان

قوله (قده) من المتصل الخ (ص ٢٥)

الكم المطلق الذى يرسم بالعرض الذى يقبل المساوات و اللامساوات لذاته ينقسم بالقسمة الاولى الى المتصل و هو الذى يقبل الانقسام الى الحدود المشتركة و المنفصل و هو الذى ليس يقبل ذلك الانقسام كالعدد و الاول ينقسم الى القار و هو ثلاثة اقسام و هى الخط و السطح و الجسم التعليمى و غير القار و هو الزمان و المنفصل منحصر فى العدد

قوله (قده) وكذلك الكيفيات الخ (ص ٢٥)

الكيف مرسوم بانها هيئة قارة لا تقتضى قسمة و لانسبة لذاتها انقسامها اوليا و بعضهم عرفها بانها الهيئة التى لا تقتضى القسمة و لا الانقسام فى محلها اقتضاء اوليا و هى تنقسم الى اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة من الملموسات و المذوقات و المشمومات و العبصرات و الكيفيات النفسانية من الحيات و انقدرة و الارادة و اللذة و الالم و غيرها و الكيفيات الاستعدادية المسماة بالقوة و اللاقوة مثل المراضية و المصحاحية و الاولى استعداد شديد نحو الانفعال و مثال للملاقوة . و الثانية استعداد شديد نحو الانفعال و مثال للقوة . و الكيفيات المختصة بالكميات مثل الزوجية و الفردية المختصة بالكميات المنفصلة و مثل الاستقامة و الانحاء المختصة بالكميات المتصلة

قوله و فى الاعراض النسبية الخ (ص ٢٦)

وهى سبعة الاين و هى الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الشئ الى المكان و المنى



و هي الحاصلة من نسبته الى الزمان و الاضافة و هي النسبة المتكررة و الوضع  
و هي الهيئة الحاصلة من نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض و المجموع الى امر خارج  
والملك والجده و هي النسبة الحاصلة من احاطة شئ بغيره ينتقل المحيط بانتقال  
المحاط و الفعل و هو التأثير التدريجى و الانفعال و هو التأثير التدريجى

قوله (قده) الى الاضافة المتخالفة الاطراف (ص ٢٦)

و هي فى قبال الاضافة المتشابهة الاطراف مثل الاخوة و التوازي و  
التساوى و نحوها

قوله (قده) و قس عليها بواقى المقولات (ص ٣٦)

مثل القيام والانتكاس الى مقولة الوضع والتسخين والتسخن الى مقولتى الفعل  
والانفعال والنسبة الى اليوم والامس الى النسبة الى الشهر ثم الى السنة ثم الى المتى  
المطلق والتعمم الى الجدة والكون فى الدائر ثم فى البلد ثم فى المملكة ثم الى الاين المطلق .  
قوله (قده) كما فى الامثلة المذكورة الخ (ص ٢٦)

فان النزول على عكس الصعود ففى الجوهر يكون النزول منه الى الجسم المطلق  
الى الجسم النامى الى الحيوان الى الانسان وفى الكم من الكم المطلق الى الكم المتصل  
الى القار الى الخط و السطح و الجسم التعليمى و منها الى المستقيم منها و قس عليه  
البواقى .

قوله (قده) فيه فئت الخ (ص ٢٦)

وذلك كفناء العكس فى العاكس والظل فى ذى الظل كما قال سيد الاولياء  
اتزعم انك جرم صغير الخ فانه مظهر اسم الله الاعظم الذى هو سيد الاسماء و ربها  
فيكون مظهره كذلك .

قوله (قده) وحدة جمعية الخ (ص ٢٦)

اي الوحدة الحققة الحقيقية الظلية السعية الا نبساطية التى لا ثانى لها من نسخها  
واصل جميع الوحدات وتمامها كما قال المولوى قدس سره .

كيف مد الظل كه نقش اولياست عكس مه رويان بستان خداست

قوله (قده) وهو العقل بالفعال (ص ٢٦)

المراد به ما يشمل العقل بالمستفاد ايضا لانه الفصل الحقيقي للانسان وهو المتحد بالعقل الفعال اى بوجوده الرابطى او النفسى بوجه فتدبر .

قوله (قده) المتحد بالعقل الفعال الخ (ص ٢٦)

قد مر ان المراد به العقل الاول والعاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى اوجملة العقول الطولية او مطلق السفلية النزولية منها . والتقييد بالفصل الاخير لاجراج البعيد والمتوسط من فصول اجناسه البعيدة والمتوسطة مثل النامى والمتحرك بالارادة والحساس والتقييد بالحقيقى لاجراج المنطقى والاشتقاقى باحدهم معنييه ومر معنى الاتحاد ايضا . والمراد بالعقل بالفعل ما يعم العقل العملى والنظرى والمرتبة الرابعة من النظرى اى العقل بالمستفاد لالمرتبة الثالثة منه فقط اى ما يقابل العقل بالقوة و لو اريد منه المرتبة الثالثة كما هو المتبادر غالبا من هذه اللفظة عند الاطلاق فيكون باعتبار ان العقل النظرى هو روح العملى واصله وباطنه فتدبر .

### «فى الفصل والاض العام والخاص»

قوله (قده) اى غرضه الخ (ص ٢٧)

قيل فسر به بذلك ليعلم ان المراد من العرض هنا ما يقابل الذاتى لا ما يقابل الجوهر .

قوله (قده) اى شيئية وجود الخ (ص ٢٧)

قيل اى اعم من الوجود الذهنى والخارجى حتى يشمل عوارض الوجود الذهنى للماهيات مثل الكلية ونحوها للانسان وغيره فى العقل .

قوله (قده) بالتقرر الخ (ص ٢٧)

متعلق بقوله تقدم المهية اى تقدم المهية المعروضة للوجود عليه انما يكون تقدما بالتقرر والتجوه لا بالوجود والتحقق ولاقسما آخر من الاقسام الخمسة او الثمانية للتقدم . والتقدم بالتقرر قسم آخر من اقسام التقدم وهو تقدم علل القوام على المعلول فى نفس شيئية المهية وجوهر ذاتها كتقدم الجنس والفصل على النوع والمهية على لازمها وملاك ذلك التقدم كما يجئ فى محله هو تقرر الشى وقوامه .

قوله (قده) لشيئية المهية الخ (ص ٢٧)

اشارة الى ما ذكر من الملاك وما افاده (قده) فى المقام اما مبنى على مذاق القائلين

بإصالة المهيبة فى الوجود والجعل اذعلى ماهو التحقيق من اصالة الوجود واعتبارية المهيبة يكون السبق للوجود على المهيبة و سبقة عليها انما يكون بالحقيقة كما حقق ذلك فى مقامه ويجبى فى مباحث السبق من فن الحكمة الالهية من الكتاب. واما ناظر الى مفهوم الوجود وعروضه على المهيبة عقلا ويكون المراد ان المهيبة من حيث كونها معروضة لمفهوم الوجود فى العقل يجب تقدمها عليه لاجل وجوب تقدم المعارض على العارض من حيث كونه كذلك اى معروضا للمعارض ولكن ذلك السبق ليس فى الوجود والتحقق بل انما هو فى التقرر والقوام ولا ينافى ذلك تقدم الوجود من حيث حقيقته على المهيبة وسبقه عليها بالحقيقة كما هو عنده (قده) اذ بالنظر الى حقيقة الوجود المهيبة من العوارض بالنسبة اليها كما قيل.

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكهاى مرآت شهوديم  
بل بنظر آخر لاعراضية ولا معروضية بينهما واقعا لان التركيب بين المهيبة ووجودها  
اتحادى لانضمامى

قوله (قده) فى العقل (ص ٢٧)

اما متعلق بالتقدم اى لتقدم المهيبة المعروضة له عليه فى العقل تقدما بالتقرر  
لا فى الوجود الخارجى و قوله لشيئية المهيبة متعلق بقوله بالتقرر او بالتقدم و يحتمل  
تعلق قوله فى العقل بالشيئية لكونها فى معنى كون المهيبة شيئا فى العقل اى شيئا محصلا  
فى العقل نظراً الى عدم حصول حقيقة الوجود فى الذهن و كون ما يحصل منه فيه  
عارضاً عليها فيكون فى قوله هذا اشارة الى ما حققناه من ان التركيب بينهما فى الوجود  
الخارجى اتحادى ولا عراضية و معروضية هنا اصلا والاولى فتدبر

قوله (قده) والا لتقدم الشئ على الخ (ص ٢٧)

و ذلك لان تقدم المهيبة على وجودها بوجودها انكان بنفس ذلك الوجود  
العارض ازم المحذور الاول و انكان بوجود آخر وهكذا يلزم المحذور الثانى

قوله (قده) و مثل شيئية مهظلة الخ (ص ٢٧)

فان سبق الخاصة على المطلقة انما هو فى العقل و ذلك السبق ايضا انما هو بالتقرر

لا بغيره من اقسام السبق بالنظر الى لزوم تقدم المعروض على العارض في ظرف العروض والالزام المحذور السابق بشقيه اذ الخاص لا يتحقق بدون العام مع ان الشيئية من العوارض العامة لكل شىء فلموسبقت الشيئية الخاصة على المطلقة في الوجود فاما ان تتقدم بنفس الحصة التى فيها من المطلقة فيلزم تقدم الشىء على نفسه و اما ان تتقدم بحصة اخرى يلزم ما ذكر من التسلسل مع ان الشيئية مساوقة مع الوجود فكما لا يتصور سبق الوجود المقيد على المطلق بالوجود فكذا لا يتصور سبق الشيئية الخاصة على المطلقة بالوجود وقيل ان المحذور اللازم فى هذا الشق انما هو الشق الاول من المحذورين اى تقدم الشىء على نفسه لانه لو تقدم الشيئية الخاصة على المطلقة بالوجود لزم تقدم الشىء اى المطلقة على نفسها لان الخاص لا يتحقق بدون العام ولا يتصور التسلسل هنا لان التكرار فى صرف الشىء محال و الشيئية العامة المطلقة مع قطع النظر عن عوارضها التى تعرضها فى ضمن افرادها لا يتصور تعددها حتى يلزم ما ذكر من التسلسل فتأمل

و قيل لزوم التسلسل يكون من قبل العارض و المعروض كليهما اما من قبل العارض فللقاعدة الفرعية و اما من قبل المعروض فللفرض العروض خارجيا فتأمل  
قوله و مهية مطلقة الخ (ص ٢٧)

فان عروضها على الخاصة انما هو فى العقل وتقدمها عليها ايضا يكون فيه لافى الخارج و سبقها عليها ايضا بالتقرر

قوله و ايضا مفارق الخ (ص ٢٧)

اى ليس باللازم يمتنع انفكاكه عن الملازوم بل يجوز انفكاكه عنه فلا يتوهم المنافات بينه و بين الدوام و بالجملة ليس المراد بالمفارقة الزوال و الانفكاك حتى ينافى الدوام و عدم الانفكاك بل المراد به جواز المفارقة و الانفكاك فلا ينافى الدوام و يؤيد ذلك ما ذكره العلامة قطب المحققين فى شرح المطالع من ان غير اللازم اما ان لا يزول بل يدوم بدوام الموضوع او يزول و الاول المفارق بالقوة ككون الشخص اميا و الثانى المفارق بالفعل انتهى

وقوله «رايضاً» تقسيم آخر للعرض العام والخاص فتدبر والفرق بين هذا التقسيم و  
والذى سيأتى من تقسيم اللازم ان الوجود ليس بمعتبر فى عروض عارض المهمة ولو بنحو  
الحينية بخلافه فى لازم المهمة لاعتبار الوجود فيه بنحو الحينية لالشرطية و بان هذا  
التقسيم لمطلق العارض و التقسيم الاثنى لقسم منه وهو العارض اللازم كذا قيل  
فتامل فيه .

قوله (قده) كحركة الفلك وكثير من احواله الخ (ص ٢٧)

من الشكل والكم ونحوهما وانما قيد بكثير من احواله لان بعضها مما ليس بدائم  
له مثل الاوضاع الخاصة وما يعرضه فى الحركة مثل ما يعرض الكواكب فى حركانها من  
التشكلات الهلالية والبدرية والرجعة والاستقامة ونحوها وبعضها مما يمتنع انفكاكه  
عنه ككونه ذاوضع او شاغل الحيز ونحوه وكاستدارته وكونه محدد الجهات

قوله (قده) بالنسبة الى جسمه المطلق الخ (ص ٢٧)

اى كون الحركة ونحوها من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك انما هو بالنسبة  
الى جسمه المطلق لا بالنظر الى جسمه الخاص فانها بالنظر اليه اى بالنظر الى جسمه  
المتخصص بصورته النوعية لازمة له غير مفارقة عنه او المراد من كون الحركة ونحوها  
من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك لامن العوارض اللازمة كونها كذلك بالنسبة  
اليه مع قطع النظر عن البرهان فلا ينافى ذلك قيام البرهان على لزوم الحركة سميما  
السريعة اليومية له من جهة كونها حاملة للزمان الذى يمتنع عليه العدم الزمانى السابق  
واللاحق ومن جهة كونها سببا لربط الحوادث بالقديم فتدبر

ولكن قد يشكل على تقسيم المفارق الى الدائم وغيره بان الدوام يلازم الضرورة  
فلا مورد لهذا التقسيم اصلا، واجاب فى شرح المطالع عن هذا بان استلزام اندوام  
للضرورة انما هو فى الكليات دون الجزئيات وهذا القدر كاف فى صحة التقسيم واعتراض عليه  
فى الخاشية بان ذلك انما هو فى اللزوم بالمعنى الاخص اى الذى يكون منشاه نفس  
الذات لا بالمعنى الاعم من ان يكون منشاه هو او غيرها، مع ان الدوام واللزوم بالمعنى  
الاعم متلازمان فى الكليات والجزئيات ثم اجاب عن اصل الاشكال بان هذا التقسيم انما

هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام الثبوت جوز انفكاكه عن امتناع الانفكاك  
مطلقا بدون العكس فتدبر

قوله (قده) بالذات الخ (ص ٢٧)

متعلق بالسريعة اى حركتها السريعة بالذات اى لا بسبب اختلاف الميول وقوام  
ما فى المسافة ونحوها مما هو سبب اختلاف حركات العناصر فى السرعة والبطوء فيكون  
اشارة الى ما قالوا فى ربط الحادث بالقديم من لزوم كون الرابط امرا متجددا بالذات بل  
يكون نفس التجدد والدور حتى لا يحتاج الى رابط آخر او المراد من كونها بالذات  
ان تكون مستندة الى تجده الذاتى و حركته الجوهرى فيكون فيه اشارة الى ان اتصاف  
الفلك بالحركة العرضية انما هو بتبع حركته الجوهرية الذاتية و يحتمل بعيدا  
تعلقه بقوله اليومية او الخاصة فعلى الثانى يكون اشارة الى ان تلك الخاصة خاصة ذاتية للفلك  
بالمعنى الذى يقال فى باب البرهان فتدبر

قوله (قده) كالتعقل الخ  
مثال للصفة الثبوتية (ص ٢٧)

قوله (قده) والجهل البسيط الخ (ص ٢٧)

مثال المصفة السلبية والتقييد بالبسيط من جهة ان الجهل المركب يلزمه هيئة  
وجودية للنفس غير مطابقة للواقع وليس بعدمى مطلقا كما لا يخفى فان البسيط عدم  
العلم والمركب عدم العلم مع عدم العلم الذى يلزمه حصول صورة مخالفة للواقع فتدبر

قوله (قده) من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين (ص ٢٨)

اشارة الى ان عارض المهمة لا يعرضها منفكة عن كافة الوجودات اذ هى منفكة  
عنها معدوم صرف بل عدم محض بل يعرضها من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين اى  
يعرضها فى حين وجودها خارجاً او ذهنياً لا بشرط وجودها فى الذهن اوفى الخارج وبعبارة  
اخرى يكون القضية المعقودة بالنسبة اليها حينية وبالنسبة الى لوازم احد الوجودين  
شرطية .

قوله (قده) او كليهما الخ (ص ٢٨)

اما عطف على قوله احد الوجودين اى من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين

او اعتبار كليهما بمعنى ان الوجود (مط) ليس بمعتبر في عروض هذه العوارض وان لم تنفك  
المهية حين عروضها عنه كما سيشير اليه او عطف على لازم المهية (الخ) على احتمال بعيد  
فيكون اشارة الى ما قيل ان لازم المهية لازمها في كلا الوجودين لافى احدهما كما هو  
مذهب المحقق الدواني ولكن الظاهر هو الاول بقريضة ماسياتى من عدم ارتضاءه (قده)  
لمذهب المحقق المزبور فتدبر .

قوله (قده) يعنى ان اللزوم فيهما الخ (ص ٢٨)

هذا مبنى على ماهو التحقيق من عدم لزوم سبق العدم فى العلية والاقتضاء حتى  
لاينافى اللزوم وعدم الانفكاك .

قوله (قده) بمعنى التبعية (ص ٢٨)

اذالمهية من حيث هى لاقتضاء لها اصلا لانها من هذه الحيشية اعتبارى صرف بل  
عدم محض فلايتصور فيها الاقتضاء والمنشأية بل اللزوم فيها بمعنى التبعية اى التبعية فى  
لحاظ العقل او التبعية فى الوجود فتدبر .

قوله (قده) ان لازم المهية الخ (ص ٢٨)

قيل لو كان مراد المحقق ان لازم المهية يلزمها بشرط احد الوجودين، لورد عليه  
ما اشار اليه (قده) لكن لو كان مراده انه يلزمها عند وجودها باحد الوجودين دفعاً  
لتوهم «انه يلزمها بدون مطلق الوجود» لم يرد عليه ما ذكره (قده) اصلا فتدبر .

ثم ان الفرق بين ما افاده وما يستفاد من ظاهر قول المحقق واضح فانه على مذاق  
المحقق يلزمها بشرط وجودها باحد الوجودين وعنده (قده) يلزمها من حيث هى اى  
حين الوجود لا بشرط الوجود حتى لوامكن تقرر المهية بدون تحققها ذهنا او خارجا كما  
هى عند القائلين بثبوت الممدومات اتصفت فى حال العدم بتلك اللوازم بخلافه على  
مذاق المحقق .

قوله (قده) فليس الوجود بمعتبر الخ (ص ٢٨)

وذلك لانه لازم المهية من حيث هى وهى من حيث هى ليست الاهى والوجود  
ليس بمعتبر معها من هذه الحيشية حتى يلزمها لازمها باعتبار الوجود وبشرطه والالام يكن

بلازم المهمة من حيث هي هي ولا ينافي ذلك القول باصالة الوجود واعتبارية المهمة لان تلك اللوازم ايضا اعتبارية مع ان ذلك ليس قولاً بعزل الوجود وعدم مدخلية في لزوم ذلك اللازم حتى ينحو الحينية ليكون مغالفاً للقول باصالة الوجود واعتبارية المهمة فتدبر. ومما يدل على ذلك ان افادة الوجود على المهمة من تلقاء الجاعل انما يكون بلحاظ امكانها الذاتي وفقرها الماهوي لان علة الحاجة الى العلة هي الامكان عند القوم وهو بالاتفاق لازم المهمة لالزام الوجود والالزم تقدم وجود الشئ على امكانه او كونهما معافى رتبة واحدة مع تقدم الامكان على الوجود بمراتب عند المراتب بقولهم الشئ قرر فامكن فاحتاج فوجب فوجب فوجد فوجد .

### «في الفرق بين الذاتي والعرضي»

( ص ٢٨ )

قوله (قده) ذاتي شيء الخ

اي لم يكن معللاً بعلة سوى علة الذات وجاعلها ولا يحتاج الى علية اخرى من قبل علة الذات فان الانسان حيوان او ناطق بذاته لبعلة اخرى تجعله حيواناً بعد ما تقرر انساناً ، بل العلة الجاعلة له انسا اجعلته اولاً حيواناً فلا يتوهم ان يلازم على تقدير عدم معللية الذاتي كونه واجب الوجود بالذات .

( ص ٢٨ )

قوله (قده) انه ما يسبقه تعقلاً الخ

اي عند تعقله بالكنه وتفصيلاً والا فلو تعقل اجمالاً اولاً بالكنه فلا يحتاج الى تعقله اصلاً فضلاً عن سبقه عليه في التعقل فقوله اذا تعقل ذلك الشئ بالكنه (الخ) متعلق بكلتا الجملتين .

( ص ٢٨ )

قوله (قده) وعرضيه اي عرضي الشئ اعرفن الخ

اي العرضي الغير اللازم فان العرضي اللازم كالزوجية مثلاً للاربعة والامكان للمهمة يشارك الذاتي في الخاصية الاولى والثالثة سيما اذا كان بينا بالمعنى الاخصر ولكن لا يشاركه في الخاصية الثانية كما هو ظاهر لان تصور اللازم متاخر عن تصور المـلـزوم ذاتاً بخلاف الذاتي فان تصوره مقدم على ذي الذاتي فتكون هاتان الخاصيتان من الخواص الاضافية للذاتي بالقياس الى العرضي الغير اللازم ويمكن ان يفسر ما ذكر في المقام من خواص الذاتي بحيث يجب ان لا يشارك معه العرضي اللازم بان يجعل المراد



من عدم معلية الذاتى عدم معليته مطلقا اى لامن قبل عليه ذى الذاتى ولا من قبل  
 عليه علة اخرى سوى علة الذات وبعبارة اخرى لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات ،  
 والعرضى يحتاج الى الذات وهى خارجة عن علتها فتدبر ، فقول الذاتى لا يصح توهمه  
 مرفوعا مع بقاء الذات بخلاف العرضى اللازم مثل الفردية فانه يمكن توهم ارتفاعها  
 مع بقاءها نعم يمنع ارتفاعها مع بقاء الثلاثة موجودة فالمحال هنا المتصور فقط وهناك  
 المتصور. والتصور لان ارتفاع الجزء عين ارتفاع الكل ولا يتصور انفكاك الشئ عن نفسه  
 بخلاف ارتفاع اللازم فانه مغاير لارتفاع الملزوم تابع له وكذا ارتفاع علة المهمة مستتبع  
 له فتدبر ، فاللازم لا يشارك الذاتى في هذه الخاصية حينئذ لانه تبع للملزوم ومعلول لذاته  
 كما توهمه بعض المتكاسين فتأمل... او يقال ذاتى الشئ ما يكون سابقا عليه ذاتا وتصورا  
 بمعنى ان لا يكون تابعا له فى الجعل والتعقل اصلا ويجعل المراد بكونه بين الثبوت  
 لذى الذاتى كونه غير محتاج فى الحكم بثبوت الذاتى له الى شئ اصلا حتى ثبوت الذات  
 وذلك لتقدم ثبوته رتبة على ثبوت الذات وهذا بخلاف اللازم لان الامر فيه بالعكس  
 فتأمل... ثم ان المشهور فى بيان الخاصية الثانية تقدم الذاتى على المهمة فى الوجودين ،  
 فاعترض عليه بمنافاته مع ما حكموا به من اتحاد الذاتى مع المهمة فى الجعل والوجود  
 وينافى صحة حمل الذاتى عليها واستلزامه ان يكون كل مركب فى العقل مركبا فى الخارج  
 مع انهم صرحوا بخلافه واجيب عنه بان ذلك انما خاصة للجزء مطلقا بانه اينما كان  
 جزء كان متقدما فى الوجود والعدم هناك فالجزء العقلى متقدم على المهمة ذهنياً لا خارجاً  
 لكونه جزء فى العقل لا فى الخارج والجزء الخارجى مقدم على الكل خارجا والمصنف  
 ( قدہ ) عبر بهذا التعبير لئلا يرد عليه ما ذكر من الابرار ويحتاج الى التكلف المذكور  
 فى الجواب .

(ص ٢٨)

قوله (قدہ) اذ العرض ما خوذ الخ

هذا مبني على ماهو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات وان الفرق بين المشتق  
 والمبدء والعرض والعرضى بمجرد اخذ العرض والمبدء بشرط لاعن الاتحاد واخذ  
 المشتق والعرضى لا بشرط من الاتحاد وعدمه اى لا بشرط من ان يكون وحده اولاً وحده

وتحقيق ذلك هو ما اشرنا اليه سابقا في مقامه من ان وجود المبادئ والاعراض من مراتب وجود الحقائق والذوات والموضوعات المتصفة بها ومن درجاتها وحدودها وليست مباينة معها منفصلة عنها والالكانت مستقلة في الجعل والوجود ولم تكن نعتاها ولا مرتبطة بها من جهة ان كل فعلية آتية عن فعلية اخرى تكون في عرضها منفصلة عنها غير متصلة بها. وبالجملية تكون هي من شئون الموضوعات وفنونها وفروعها وغصونها لا من اضدادها واندادها ومقابلاتها ولا من مماثلاتها ومشاكلاتها ولكن لما كانت الموضوعات ذات شئون متعددة وجهاً متكثرة تكون مع كل واحد من تلك الشئون محيطاً بها وليست تلك الشئون معها في جميع مراتبها ودرجاتها ولا مع الدرجة الاخرى والشان الآخر: مثلاً الكتابة شأن من شئون الانسان وله شئون اخرى ايضا كالضحك والاكل والشرب والقيام والقعود وغيرها والانسان محيط بالكتابة وليس وجودها ضمنية على وجوده ومباينه معه والا لما جاز حملها عليه اشتقاقاً ولكن ليس ذلك الشأن مع الانسان في جميع اطواره واركان هومعه في جميع اطواره وكذا ليس هو في مرتبة سائر شئون الانسان واذا كان كذلك فللعقل ان ينظر الى وجود الكتابة بما هي هي اى منفردة لا من حيث كونها مندكة في وجود الانسان ومن مراتب ظهوره ولان يلاحظها من حيث كونها لا كذلك بل لا بشرط الانفراد ومن حيث لحاظها من جهة كونها من مراتب وجوده وظهوره فان لاحظها باللاحظ الاول كانت غير قابلة للحمل ويعبر عنها بالكتابة مثلاً وان لاحظها باللاحظ الثاني يعبر عنها بالكاتب وكانت قابلة للحمل عليه وهذا معنى قولهم ان الفرق بين العرض والعرضى بالشروط لامية والالبشرطية فلا يرد عليهم ما اورده بعض الاصوليين من ان الحركة سواء لوحظت بشرط لا او لا بشرط لا يمكن حملها على الانسان وذلك لانك قد عرفت ان لفظة الحركة انما وضعت للمبدء الملحوظ بشرط لا لا ملحوظة لا بشرط فلا لوحظت لا بشرط ؛ لا يجوز التعبير عنها بالحركة بل يجب التعبير عنها بالمتحرك او المحرك مثلاً، وبعبارة اخرى الحركة قد تؤخذ بما هي صفة وربط بغيرها وقد تؤخذ اعم من قيامها بالذات او كونها ربطاً وربطاً بغيرها .

(ص ٢٨)

قوله (قده) مأخوذ الخ

خبر بعد خبر لقوله اذ العرضى اى انما جعلنا العرضى مثل الابيض لان العرضى

مما يحمل على معروضه فهو مثل الالبيض الذى يحمل على الجسم لامثل البياض الغير المحمول عليه .

قوله (قده) فلا يراد بها الخ (ص ٢٩)

بل يراد بها ما يقابل الذاتى فى باب ايساغوجى لاما يقابل الجوهر وهو الحال فى محل مستغنى و بعبارة اخرى يراد بها الخارج المحمول بالمعنى الاعم من المحمول بالضميمة .

قوله (قده) يغاير المحمول الخ (ص ٢٩)

لما كان كل واحد من المعنيين من معانى العرضى وكان هـ وبالمعنى المذكور آنفاً، المعنى الاول منهما وكان الكلام ايضا فى الفرق بين الذاتى والعرضى ؛ اورد هما ههنا والنسبة بين المعنيين اى بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة على ما صرح به المصنف فى حواشى الاسفار بالعموم والخصوص المطلق لان الخارج المحمول اعم من المحمول بالضميمة اذ المراد من الخارج المحمول كما افاده ما يكون خارجا عن الشىء محمولا عليه اعم من ان يكون فى حمله على الشىء محتاجا الى الضميمة او غير محتاج اليها والمحمول بالضميمة ما يكون محتاجا فيه اليها فيكون الفرق بينهما كالفرق بين اللابشرط وبشرط شىء ، وقيل ان النسبة بينهما بالتباين وان الخارج المحمول لا يحتاج الى حمله الى الضميمة فيكون الفرق بينهما على هذا القول كالفرق بين بشرط لا وبشرط شىء وذهب بعضهم الى ان المراد بالخارج المحمول ما لا يكون له ما بازاء فى الخارج اى يكون من المقولات الثانية الفلسفية ومن المحمول بالضميمة ما يكون له ما بازاء فى الخارج كالمقولات العرضية من الكم والكيف ونحوهما فيكون النسبة بينهما على هذا القول ايضا بالتباين ولكن المشهور بينهم هو الاول فالمراد بالمغايرة على الاول مغايرة العام والخاص وعلى الاخيرين مغايرة المتباينين وزعم بعض ان المتكايسين المراد من المحمول بالضميمة ما يحتاج فى حمله على موضوعه الى الضميمة سواء كانت الضميمة ذهنية او خارجية والخارج المحمول لا يحتاج فى حمله الى ضميمة خارجية سواء احتياج الى ضميمة ذهنية كما فى حمل مفهوم الوجود على الماهيات ولا يحتاج اليها ايضا كما فى حمله على الوجودات العينية وهذا اليس متداول

بين القوم والنسبة بينهما عليه بالعموم والخصوص من وجه والمغايرة أيضاً بمغايرة العام والخاص من وجه .

قوله (قده) كالوجود الخ ( ص ٢٩ )

انما اتى بمثالين للإشارة الى عدم الفرق بين الوجود والموجود على ماهو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات و كذا التمثيل بالوحدة والتشخيص ايضاً للإشارة الى انهما مساوقان مع الوجود والى ان المراد من الخارج المحمول اعم من ان يكون محمولا بحسب حمل على او حمل فى وبعبارة اخرى بحمل هو هو او هو ذو هو .

قوله (قده) والعالم الخ ( ص ٢٩ )

انما اتى هنا ايضاً بمثالين للإشارة الى ان المحمول بالضميمة اعم من ان يكون انضمامية فيه من صفات الاجسام ومحسوسة باحدى الحواس او تكون من صفات المجردات غير محسوسة بها اصلاً .

قوله (قده) والمدرّك فى النفوس الخ ( ص ٢٩ )

اى فى النفوس الجزئية وفى علمها بما هو خارج عن ذاتها وبناء على مذهب النافين لاتحاد المدرّك بالمدرّك او مطاق النفوس بناء على العلم الحسولى و عدم القول باتحاد العاقل بالمعقول والمدرّك بالمدرّك اذ على ذلك القول فهما من قبيل الخارج المحمول اى مفهوماً ويمكن ان يكون ذلك بالنظر الى مهية النفس بناء على تحقق المهية لها لان المهية من حيث هى ليست الالهى فذا نك المفهوم ان بالقياس اليها من المحمول بالضميمة ويمكن جعل الادراك عبارة عن العلم بالجزئيات والعلم عبارة عن العلم بالكليات فيكون الادراك مطلقاً من المحمول بالضميمة ولو على الخلقية .

قوله (قده) كذا كذا الذاتى الخ ( ص ٢٩ )

النسبة بين المعنيين بالعموم والخصوص المطلق لان الذاتى فى باب البرهان اعم من الذاتى فى باب الايساغوجى كما هو ظاهر للمتدبر ، وقد يتوهم ان النسبة بينهما بالتباين بجعل المراد من الذاتى فى باب البرهان العرضى المنتزع عن حاق ذات المعروض المحمول عليه من دون ضمنية وواسطة وذلك مما لا يساعده كلماتهم فتدبر .

(٢٠٢)

(ص ٢٩)

قوله (قده) فكيف ذاته الخ

اي لا يحتاج في انتزاعه الى واسطة في العروض وان احتاج احيانا الى واسطة في الثبوت.

(ص ٢٩)

قوله (قده) لا يرى الخ

قيل اي بالمعنى المقابل للذاتي بهذا المعنى فقوله بهذا المعنى وصف للغيري ولكن الظاهر تعلقه بيقول او بالذاتي اي يقول الحكيم ويراد به الذاتي بهذا المعنى و قوله من لاحق بيان للذاتي في باب البرهان والمتظاهر من قوله من حيث هي و هي و من قوله بلا توسط نفى الوسطة مطلقا اي سواء كان اعم او اخص او مساويا كما في قول المنطقيين العرض الذاتي ما يلحق الشئ لذاته من حيث هي او الامر مساو ولكن ما هو المطابق لتصريحات صدر المتألهين و لما صرح بقده في حواشي الاسفار نفى الوسطة في العروض مطلقا مع جواز تحقق الوسطة في الثبوت كذلك فتدبر ثم ان الذاتي في باب البرهان باصطلاح المنطقيين لا يستعمل في الحدود الا في موارد نادرة اي عند الجهل بالفصل الحقيقي و قيام اقرب لوازمه مقامه و الذاتي في باب ايساغوجي مثل الجنس يستعمل في الحدود والرسوم جميعا فبين الفرق بينهما لثلا ياتبس الامر على المتعلم فيعرض له الغلط من استعمال احدهما مكان الاخر فتأمل

## «في المعارف»

(ص ٢٩)

قوله (قده) قاد عقلنا الخ

انما قال عقلنا دون ادراكنا الشامل لادراك الكلي والجزئي اشارة الى ان التعريف للممية وبالممية والجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا.

(ص ٣٠)

قوله (قده) اي لا يكون اعم الخ

لانه لو كان بالاعم والاخص لم ينفذ تحقيق ماهية الشئ وتميزها عن الاغيار

(ص ٣٠)

قوله (قده) الا ترى الخ

تبيين للزوم كونه اجلي

قوله (قده) فلا مجاز الخ (ص ٣٠)

تفريع على مجموع ماسبق اوعلى لزوم كونه اجلى و فى التقييد بالاختفاء اشارة الى رد من لم يجوز استعمال الالفاظ المجازية والمشاركة والمتشابهة مطلقا فى المعارف اذ عند ظهور القرينة ووضوح المعنى والمراد لامانع من استعمال الالفاظ المجازية فان المقصود من الالفاظ المرآتية والطريقة وافادة المعانى وابانة المقاصد ولا موضوعية لها حتى لايجوز العدول عن الحقايق فى التعريفات .

قوله (قده) ويمكن الخ (ص ٣٠)

اى الى الشىء المذكور فى قوله تعقل الشىء الخ او الى المعرف المستفاد من التعريف من قبيل « اعدلوا هو اقرب للتعوى » و على تقدير رجوع الضمير الى التعريف فيكون المصاحبة من مصاحبه الكل مع جزئه او مصاحبة الشىء مع نفسه لجواز التعريف بالفصل القريب وحده اى فى التعريفات الناقصة الغير التامة فيكون من قبيل لقيت بزيدا سداً .

### « فى المطالب الثلاثة »

قوله (قده) اس المطالب (ص ٣١)

اى اساسها و اصلها وهى امهاتها الكلية الاصلية التى لايقوم غيرها مقامها  
قوله (قده) فيطلب بماء الشارحة الخ (ص ٣١)

اقول المستفاد من هذا ان مطلب ماء الغير الحقيقى منحصر فى الشارحة الاسمية مع ان المستفاد من كلامهم ان مطلب ماء الغير الحقيقى ينقسم الى مطلب ماء اللفظية والاسمية وان اللفظية ما يطلب به مداول اللفظ ومفهومه والاسمية ما يطلب به مهية مفهوم الاسم كما صرح به جمع من المحققين منهم خاتمهم المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ومنهم استاذ المصنف المحقق الاصفهاني (ره) فى حاشية الشوارق و قال المحقق المذكور قده فى شرح قول الشيخ فى الاشارات « ومنها مطلب ماهو الشىء وقد يطلب به مهية مفهوم الاسم المستعمل انتهى » ذات الشىء حقيقة ولا يطلق على غير الوجود والمراد ان الطالب بماء الاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف المقول فى جواب ماهو كما تقدم ذكرها

وقد تقع الحدود الحقيقية فى جوابه وربما تقع الرسوم فى مقامها على وجه التوسع و عند الاضطرار والمطالب بماء الثانى هو السائل عن مهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء و انما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوياً لـ هـ والسائل عن تفصيل مادل عليه الاسم اجمالاً فان اجيب بجميع ماله دخل فى ذلك المفهوم بالذات و دل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حداً بحسب الاسم و ان اجيب بما يشتمل على شى خارج عن المفهوم دال عليه بالاتزام على سبيل التجوز كان رسماً بحسب الاسم انتهى ، وقال الشيخ ايضاً - بعد بيان ماء الاسمى و بيان الفرق بينه وبين الحقيقى ووجوب تقدم الاول على مطلبى هل وتأخر الثانى عن الهل البسيطة - فلذا صح للشئ وجود صار ذلك حداً لذاته اورسما والمحقق الاصفهاني فى حاشية الشوارق ايضا قسم مطالب الشارحة الى الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية وجعل الاولى داخلة فى المباحث اللغوية واشبهه بالمسائل اللفظية وجعل الفرق بين الاسمى والحقيقى بان المسئول عنه بالاولى يكون مهية مفهوم الاسم قبل تبين وجوده وبالثانى حقيقة الشئ وذاته اى مهيته بعد تبين وجوده وتحققه فظهر من هذه الكلمات الصادرة عن اهالى التحقيق ومقدمى الجماعة والصناعة ان مطالب مائتة اقسام الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية والحقيقتة وان حصرها فى القسمين كما صنعه المصنف ليس كما ينبغى ولكن يمكن ان يقال ان المقصود هنا بيان المطالب العلمية بعد الفراغ عن المباحث اللغوية والشارحة اللفظية - كما صرح به المحققان - لا يلىق عدها من المطالب العلمية فلذلك لم يعدها المصنف قدها من المطالب او يقال انه قد سهره قد خص التسمية بالماء الاسمى ؛ باللفظى فقط وجعل الاسمى من اقسام الحقيقى نظراً الى انها بعد العلم بالوجود تصير حقيقياً اى باعتبار ما يؤل اليه ويرشد الى هذا قوله آنفاً ( وكل هذى بالحقيقى سم ) وفيما قبله ( تعريف اسمى هو شرح الاسم ) وايضاح حقيقة اللفظ لامهية الشئ فتأمل

(ص ٢١٩)

قوله (قده) مثل ما الخلاء الخ

انما اتى بمثلين للاشارة الى عدم الفرق فيما ذكره بين المعدوم الممتنع والمعدوم الممكن وفى قوله مهية النفس الامرية الخ ايماء الى اصالة الوجود حيث ان النفس

الامرية دائمة مداره فهو اذن اولى و احرى بها من غيره.

قوله (قده) التعريف الخ (ص ٣٩)

المراد بالمهية هنا ما يقابل الوجود اى المقول فى جواب ما هو والمشىء وجوده فيكون المراد من التعريف الشرح الماهوى الذى يختص بالماهيات الكلية لا الاعم من الشرح الوجودى والماهوى كما يقال وجود العلة حد تام للمعلول و وجود المعلول حد ناقص لها وفى حمل الماهية على المعنى الاعم اى ما به الشىء هو هو، او ماهو فى قبال الفرد كما احتمله بعضهم تكلف ظاهر ووجه كون التعريف بالمعنى المذكور للمهية وبالمهية ظاهر حيث ان الوجود بما هو وجود لا يحصل فى الذهن حتى يعرف بالحدود والرسوم ومعرفة الشىء يجب ان يسانخه لان يغيره ويبينه قوله ولذا يقال تحليل لكون المسئول عنه بالماء الحقيقية هى الماهية النفس الامرية اى المحققة فى نفس الامر و ان كانت المهية تعم الوجود وغيرها لانها المتبادر عنها فى المقام وكذا المتبادر من التعريف التعريف الحقيقى لا الاعم منه ومن الاسمى مع انه يمكن ان يجعل اللام فى كليهما للمعد او يقال انهم يذكرون تلك الجملة فى مقامين احدهما فى قبال شرح الاسم ويريدون به ان التعريف الحقيقى انما يكون للماهية وبالماهية بخلاف شرح الاسم والثانى فى قبال الفرد والعزيمى فيجب ان تحمل المهية والتعريف على ما ذكرناه حيث ان الحد الوجودى انما يكون بالوجود والوجود يساوق الفردية والنشخص فلا يمكن جعل المهية والتعريف على ما يعمه فتدبر

قوله (قده) اذا لوجود مقدم بالحقيقة الخ (ص ٣٩)

هذا احد الاقسام الثمانية للتقدم الذى زاده صدر المتألمين (قده) اى السببق الزمانى، وبالرتبة، وبالشرف، وبالطبع، وبالعلية، وبالمهية والنجوهر، وبالحقيقة، والسببق الدهرى وهو (اى التقدم بالحقيقة) ان يظهر حكم لواحد من شيئين بالذات والآخر منهما بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة وجالسها وفى المقام الوجود ينصف بالتحقق والموجودية بالذات والمهية تنصف به بعرض الوجود وتبعه بناء على اصالة الوجود ويحتمل بعيدا ان يراد ان الوجود بحقيقته يتقدم على الماهية او انه يتقدم عليها بالحقيقة لا بالمجاز العرفانى وهذا على



(٢٠٦)

خلاف الظاهر جداول ان كان المآل بناء على القول المنصور من اصالة الوجود واحداً فتدبر.

قوله فما لا وجود له الخ (ص ٣٩)

الى لاممية ولا حقيقة نفس الامرية له لا مطلق المهمية الشاملة للموجودة والمعدومة وهذا ايضا مؤيد لاصالة الوجود كما لا يخفى لان الاتصاف بالتحقق يدور مداره .

قوله (قده) وبعدها الخ (ص ٣٩)

اي بعد الماء الحقيقية هل المركبة ويمكن ان يكون مرجع الضمير في بعدها هل البسيطة فيكون حينئذ ارتباط العلة والدليل مع المعلل ظاهر اول لكن ان جعل المرجع الماء الحقيقية يرد عليه ان الماء الحقيقية متكفلة لبيان الماهية دون الوجود وقاءد الفرعية تجعل وجود الثابت فرع وجود المثبت له لانين ماهيته وحقيقته ويمكن ان يوجه ما افاده بناء عليه بان طالب اثبات عوارض الشئ انما يكون بعد الفراغ عن ثبوت وتحقق ماهيته فما لم يثبت المثبت له ماهية و وجوداً لا يطلب عوارضه فيكون الفرعية بين الطالبين لا بين المطلوبين مع انه قد مر ان صدق الذات والحقيقة انما يكون بعد اثبات الوجود للمهمية وان المهمية نفسها من عوارض الوجود كما قيل .

من وتعارض ذات وجودهم مشبكهائ مرآت شهوديم فتدبر

قوله (قده) والوجود المطلق الخ (ص ٣٩)

احتراز عن المقيد فانه بما هو مقيد ليس بسيطاً مطلقاً والدليل على بساطة مطلقة ما ذكره في محله من ازوم قلب المقسم بالمقوم او النقيض او بما هو في حكم النقيض وهذا الحكم يعم جميع افراد الوجود بما هو وجود لا بما هو محدود بالمهمية و مقيد بها الذي هو المراد بالمطلق هيئنا الى المسؤول عنه بالهل البسيط لا المركب لا المطلق بالاطلاق الانبساطى حتى يختص بالنقيض المقدس وهيئنا وجه آخر لتسميته بالبسيط وهو ان مفاده ثبوت الشئ وهو امر واحد ومفاد المركب ثبوت شئ لشي آخر فكانه مركب عن ثبوتين والمحقق الطوسي (قده) جعل مطلب الماء الحقيقية في بعض مصنفاته موخر عن مطلب الهل المركبة نظراً الى ان مطلب الهل المركبة عوارض الشئ وثبوت الاعراض في انفسها عين ثبوتها الموضوعاتها وبعبارة اخرى لما كانت حقايقها ناعتية رابطة فتحقق ماهياتها وتقومها انما

يكون بثبوتها لموضوعاتها وهو الذى يستل به بطل المركبة فيكون مطلب مائها الحقيقية متأخرة عن مطلب هل المركبة وبعبارة اخرى انما يستل بطل المركبة عن انتساب الاعراض الى موضوعاتها وانتسابها اليها محصل ماهياتها ومشخص وجوداتها وبيان اخر هلياتها البسيطة التى تتقدم على مائيتها الحقيقية تنقوم بثبوتها لموضوعاتها الذى هو مطلب الهم المركبة فيتأخر مائيتها الحقيقية عن هلياتها البسيطة ايضا هذا غاية تقرر ما افاده (قده) ولكن ما ذكر من الدليل اعم من المدعى كما لا يخفى لان ما افاده لا يخلو عن المناقشة اولا وعلى تقدير غمض العين عنها لا يتم بالنسبة الى الماء الحقيقية التى لموضوعات الاعراض كما لا يخفى فتدبر .

قوله (قده) والوجود المقيد مركب الخ (ص ٣١)

المراد بالمقيد الوجود الرابط فانهم قسموا الوجود كما مر الى النفسى الذى يسمى بالمحمولى ايضا والى الرابطى وجعلوا الاول منادكان التامة المتحقق فى الهليات البسيطة والثانى مفادكان الناقصة المتحقق فى الهليات المركبة وربما يعبرون عنه بالوجود الرابطى ليحصل الفرق بينه وبين وجود الاعراض حيث اطلقوا عليه الرابطى ايضا وقسموا الاول ايضا الى الوجود فى نفسه لنفسه والى الوجود فى نفسه لنفسه بل لغيره وجعلوا الاول ايضا قسمين وجود فى نفسه لنفسه وب نفسه وهو وجود الحق تعالى ووجود فى نفسه لنفسه لابن نفسه وهو وجود الجواهر والثالث هو وجود الاعراض الذى هو فى نفسه ل نفسه لابن نفسه وبعبارة اخرى قسموا مطلق الوجود الى الوجود فى نفسه و لنفسه و بنفسه وهو وجود الله تعالى عز اسمه والى الوجود فى نفسه لنفسه لابن نفسه وهو وجود الجواهر والى الوجود فى نفسه ل لنفسه ولا بنفسه وهو وجود الاعراض والى الوجود لافى نفسه ول لنفسه ولا بنفسه وجعلوه الوجود الرابط واختلفوا فى تحققه فى الهليات البسيطة او اختصاصه بالمركبة وفى ان مفاد السالبة ربط السلب او سلب الربط فذهب المحققون منهم الى الثانى فى كلا المقامين وكذا ذهب اكثر ارباب التحقيق الى ان الرابط من سنخ الماهية اى النسب والاضافات لامن سنخ الوجود ونحن حققنا المقام فى حواشينا على منظومته فى الحكمة وفى تعليقاتنا على الاسفار الاربعة .

{٢٠٨}

قوله (قده) اى الى المذكور من الخ (ص٣٣)

قد ارجع جمع من المحققين جميع المطالب الى مطلب ما وهل اما بيان ارجاع سوى مطلب لم اليهما فظاهر مما ذكره (قده) واما ارجاع مطالبه اليهما فقد ذكر وافى بيانه ان لم يطلب بها الوسطة فى الالبات او اثبوت فعلى الاول فالمطلوب بها فى الحقيقة التصديق بجواب (هل) فقط فيندرج فى مطلب هل وعلى الثانى يكون المطلوب بها ماهية السبب فى وجود النفس الامرى فيندرج فى مطلب ما والمصنف عدل عن ذلك لما فى ما ذكره من التكلف اولان الانسب بمقام التعليم والتعلم ما افاده القوم .

قوله (قده) واما البواقى الخ (ص ٣٤)

وجه الظهور ان المطلوب بها عوارض الشئ من الكمية والكيفية والتمنى والابتن ونحوها ورجوعها الى المركبة لاختفاء فيه اصلا .

قوله (قده) بل لا كيف لها زائداً الخ (ص٣٤)

هذا على مذاق الذاهيين الى ان المجردات لها ماهيات بسيطة او مركبة فى الذهن فقط من الجنس والفصل وان العلم والارادة والقدرة ونحوها من الصفات التى تنصف بها تلك الذوات النورية كيفيات زائدة على ماهياتها وان كانت غير زائدة على وجوداتها من جهة ان صفات المجرد عين وجوده وليست ضمائم وجوده والايلازم القوة والاستعداد التى هى من لوازم المادة فيه وهو مناف لتجرده والفرق بين المجردات وبين الواجب تعالى هو انه لاماهية له اصلا حتى تكون صفاته زائدة عليها فعلى مذاق هؤلاء تكون تلك الذوات من سنخ الماهيات و صفاتها من سنخ الاعراض و اما على مسلك ارباب البصيرة الذاهيين الى انها وجودات محضة و انوار صرفة و ان الفرق بينها وبين الواجب تعالى بالشدة والضعف والكمال والنقص او الظلية والاصلية فلا كيف لها اصلا .

قوله (قده) وفى كثير الخ (ص٣٤)

ان قلت المجردات المرسله العقلية منحصرة عند المعلم فى العقول العشرة لطولية والنفوس الكلية الفلكية وهى بالنسبة الى ساير الموجودات فى غاية القلة فكيف يحتمل قوله عليها .

قلت اما اولا المعلم الاول ليس بمنكر للعقول المتكاثرة بل مصرح في اثولوجيا انكان من مصنفاته بوجودها واما ثانيا فلان المرسلات العقلية و انكانت بالنسبة الى غيرها من الممكنات قليلة من حيث العدد الا انها كثيرة بالنسبة اليها معنى و حقيقة من حيث شدة وجودها و كونها بسيط الحقيقة كل الاشياء و تمامها و بها تذوتها وقوامها ولاشك ان نسبة فسحة عالم المعانى الى عالم الصور نسبة الغير المتناهى الى المتناهى فلو كان العقل الكلى منحصراً فى واحد لكان من هذه الجهة التعبير عنه بالكثير بل بالاكثر صحيحا ايضا فضلا عما اذا كان له افراد كثيرة مع انه لوجعلنا النفوس مطلقا شريكاً معها في هذا الحكم كما ذهب اليه شيخ اتباع الرواقيين الذاهب الى كون النفس و ما فوقها انوار صرفة و وجودات محضة يكون التعبير المذكور فى محله نظراً الى كثرة افراد النفوس من غير حاجة الى هذا التاويل اذا المراد الكثير فيحدد ذاتها لابلقياس الى غيرها فافهم .

قوله (قده) اذلامادة ولاصورة لها الخ (ص ٣٢)

اى لامادة وصورة خارجيتان او مطلقا بناء على نفى جنسية الجوهر او بناء على نفى الماهية عنها و وجه دلالة ذلك على اتحاد المطالبين انها لو كانت لها مواد وصور لكانت علل قوامها غير علل وجودها فيكون ماهو فيها غير لها الفاعلية والغائية و تكون لها امكان ازدواجها مع المادة حالة منتظرة و كمال متقرب و تكون علة بدوها غير علة تمامها وهذا بخلاف ما اذا كانت غير مركبة عن المادة والصورة الخارجيتين فانه حينئذ لعدم تغشيتها بغواشى المادة وعدم تكدرها بكدورات الهوى لا يكون ماهو فيها غير لم هو الفاعلى والغائى اما الفاعلى فلمكان عدم مغايرة نالمتها القوامية مع علتها الوجودية كما يظهر من ملاحظة الانخساف فانه لو سئل عنه بما هو وقيل ما الانخساف يقل فى الجواب انمحاه نور القمر لحيولة الارض بينه وبين الشمس، ولوقيل لم انخسف القمر يجاب لانه انمحى نوره لتوسط الارض وحيولتها بينه وبين الشمس واما لها الغائى فلان المفروض انه لاحالة منتظرة لها حتى تكون لها غاية متروكة فلذلك يكون لها هو الفاعلى بعينها لها الغائى فتكون متحدة الماهية واللمية من اجل ان علة بدوها و علة

تمامها وختامها واحدة ولكن اركانها لها ماهيات زائدة على وجوداتها لاتتحد مائها الحقيقية وهلمنا البسيطة لان المفروض زيادة وجوداتها على ماهياتها فلا يمكن ان يتحد ما يقع في جواب السؤال عن وجوداتها بهل مع ما يقع في جواب السؤال عنها بما وكذا لاتتحد هلياتها البسيطة مع لمياتها الفاعلية والغائية المتحدة مع ماهوفها لان المغايرة: مع احد المتحدين تستلزم المغايرة مع الآخر فتأمل، واما اذا لم تكن لها ماهيات يزيد وجودها عليها بل كانت وجودات محضة وانوار صرفة يصير حينئذ مطالبها الثلاثة متحدة اما اتحاد مطالبها الماهوى واللمى فلما مر واما اتحاد مطلب هلمنا البسيطة مع مطالب مائها الحقيقية فلان المفروض ان حقيقتها نفس الوجود وصرف الانية ولا ماهية لها يزيد وجودها عليها حتى يفاير فيها المطلبان ويختلف فيها الجوابان واما اتحاد مطلب هلمنا البسيطة مع المطلبين الاخرين فظاهر لان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلك الشئ ولانه اذا كانت حقايقها عين الوجود ومحض التحقق والوجود بسيط وكل بسيط متحد المائىة واللمية؛ نهى اذن متحدة المائىة واللمية كما اشار اليه بقوله (وفى وجودى اتحد المطالب) وفى قوله فانية فى الحق الخ اشارة الى نكتتين احدهما ان العقول الكلية ليست من العالم بمعنى ماسوى الله تعالى بل هى من صقعها تقدست اسمائه والثانية انها لاهمية لها بالاماهية الحق تعالى شأنه فاما قلت ان اتحاد المائىة واللمية فى العقول والنفوس الكلية غير منكر بالبيان الذى افدته ولكن ليس بمسلم فى النفوس الجزئية لانها مركبة مع البدن المادى بالتركيب الانحادى كما قرر فى محله فكيف يمكن القول باتحاد المطالب الثلاثة فيها قلت تلك النفوس مادامت غير بالغة الى حد التجرد لا يكون مشمولة لهذا الحكم عند القائلين بكونها جرمانية الحدوث وروحانية البقاء بل المراد انحادها فيها عند بلوغها الى حد التجرد والعاقلة بالفعل والانحداد مع العقل الفعل الفانى فى الحق المتعال فانها تصير حيث مشمولة له من جهتين احدها جهة اتحادها مع العقل الكلى وسراية حكم احد المتحدين الى الآخر والاخرى جهة تجردها عن المادة بل عن الكونين والعالمين فان قلت جعل الانخساف متحد المائىة واللمية مع كونها من الاعراض

وكون الموضوع من مشخصاته و مأخوذا فيجده لايساعده التحقيق والنظر الدقيق والفكر العميق قلت لاشك في ان الاعراض بسائط خارجية وان اخذ الموضوع فيجدها من باب زيادة الحد على المحدود مع انه على تقدير اخذه في الجواب عن السؤال عن ماهياتها يكون مأخوذا في الجواب عن السؤال عن لمياتها ايضا فلا يضر باتحاد المطلبين فيها فتدبر .

قوله (قده) وان كانا باعتبار العنوان اثنين الخ (ص ٣٣)  
اي اتحاد الامرين في الامور المذكورة انما هو في المصادق لافى المفهوم واما بحسب المفهوم فلا شك في اختلافهما فيها .

قوله (قده) وكذا المراد الخ (ص ٢٢)  
اي وكذا الاتحاد المذكور فيما بعد مثل قوله وفي وجودى اتحاد المطالب هو ذلك الاتحاد لا الاتحاد المفهومى .

قوله (قده) وهراده العقول الخ (ص ٢٢)  
التخصيص بالعقول المفارقة مع اشتراك النفوس سيما الكلية معها في هذا الحكم اما من جهة ان المراد من العقول مطلق العقول سواء كانت مفارقة في الذات والفعل جميعا او في الذات فقط حتى تشمل النفوس و اما من جهة ان النفوس الكلية تلحق بالعقول والجسمية ما دامت غير بالغة حد التجرد التام بالحركة التحولية الجوهرية الذاتية غير منسايخ عنها اسم النفس، مركبة مع البدن بالتركيب الاتحادي بمذاق التحقيق فهى لا تكون مشمولة لذلك الحكم حتى يحتاج الى ادخالها فيه واما من جهة ان النفوس الناطقة لها مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة واعتبارات متكثرة لاجل انطواء العالم الاكبر فيها فهى من حيث روحها وعقلها وفي مقام اتحادها مع العقول الكلية المرسلة حكمها حكم تلك العقول المرسلة ومن حيث نفسياتها وجهة ارتباطها مع البدن حكمها حكم المركبات فلذلك يقع الاضافة الى البدن فيجدها من هذه الجهة ويحتمل بعيدا ان يكون ذكر العقول من باب التمثيل لامن باب التخصيص .

قوله (قده) بل هي مندكة الماهيات (ص ٣٢)

المراد بالماهية هنا ما به الشئ هو هو اى مندكة الذوات فيه تعالى

قوله (قده) فانية الخ (ص ٣٢)

عبارة اخرى عن اندكك ماهياتها فى الحق تعالى مع ان الفناء يمكن ان يكون اشد من الاندكك وكذا الفانى قد يبلغ الى مقام البقاء بعد الفناء بخلاف المندك فى الشئ كذا قيل فتدبر ، هذا مبني على مذاق القائلين بنفى الماهية عنها. واما على مذاق القائلين بكونها ذا ماهية فالمراد من المهيبة ؛ المقول فى جواب ماهو ومن اندكك ماهياتها ؛ زوال احكامها او غلبة حكم الوجود والوجوب بالغير عليها ومحقق احكام امكانها فى وجوبها ومن فنائها فيه تعالى تبدل وجودها الظلماني بالوجود النوراني الحقاني قوله (قده) فليس لها الخ (ص ٣٢)

لما كان المسئول عنه بلم العلة الفاعلية او الغائية والصورة والغاية متحدتان ذاتا متغايرتان اعتبارا اذا كان الشئ صورة صرفة وفعالية محضة عاربة عن المادة والقوة يكون ذاته وحقيقته التي هي صورته عين غايته بالضرورة ، ومن جهة ان ليس له كمال مترقب منتظر ؛ يكون مؤسس ذاته بعينه معطى كماله اذ كماله عين ذاته فيكون ماهويه عين ام هو ولذلك قيل ان علة بدوها وتامامها واحدة وايضا لما كان فاعل تلك الاشياء هو الحق تعالى شانه او وجها من وجوهه ولا غاية له تعالى فى افعال غير ذاته بل هو غاية كل شئ فيكون اذن من هذه الجهة ايضا وحدانية اللم وهذا فى الشاهد كالنور فانه لو سئل عنه وقيل ما النور ؛ قيل فى الجواب انه الظاهر بذاته والمظهر لغيره ولو سئل عنه بلم هو ؛ اجيب لانه نور وبذاته يكون كذا. ولو كان من الانوار القائمة بالعلة قيل لان موجد النور بذاته ولذاته وحقيقته التي هي ظاهرة بذاتها، او قيل لان بالنور وجد النور الذى هو بذاته نور لان كلا يعمل على شاكلته فجواب الاسئلة الثلاث فى الحقيقة واحد وهو انه نور

مثال آخر لو فرضنا ان الصورة المغناطيسية قائمة بذاتها وانها جاذبة بذاتها فلم يسئل عنها بما هي اجيب بانها صورة كذائية جاذبة للحديد بذاتها فلم يسئل عنها بلم هي كذا قيل لانها بذاتها كذا واجيب بالجواب الاول بعينه وبعبارة اخرى لو سئل عن الجاعلة

لذاتها و عن العلة المفيضة لكمالات ذاتها كان الجواب عنها واحد وكذا الواسل عن حقيقةها بما هي يكون الجواب واحدا لان العلة مقوم ذات المعامل والمجموع الذى هو انحاء الوجودات وهوشان من شئون العلة وطور من اطوارها فمحقق ذاته ومكمل جوهر حقيقته امر واحد وشى فارد لمكان بساطته اى فى المعاليل البسيطة وقدمر ان الوجود بما هو وجود لاجزء له مطلقا فان قلت لو كانت للمفارقات ماهيات مبيانة لوجوداتها كما يقول به المشاءون لكان الواقع فى الجواب عن السؤل عنها بالماء الحقيقية ماهياتها البسيطة او فصولها واجناسها بناء على تركيبها من الاجناس والفصول او خواصها ولوازمها والواقع فى الجواب عن السؤل عنها بالم فاعلمها الذى هو غايتها ايضا بناء على ماهو التحقيق من عدم زيادة غاياتها على ذاتها وكونها عين ذات علمها مع ان ماهياتها غير متحدة مع فواعلمها بالضرورة فكيف يحكم باتحاد مطلبى الماء واللم فيها قلت قد ذكرنا ان حكم الماهية فيها منك فى حكم وجوداتها وهى فانية فى فواعلمها متحدة معها كاتحاد العكس مع العاكس والطور مع ذيه مع انه يمكن ان يقال انه ليس لها ماهيات فى جميع اوعية نفس الامر بل فى بعضها بمعنى ان الماهية المانعة عن الاتحاد وهى مثار الكثرة والبيئونة العزلية الحاكية عن الحدوالفقد النفس الاخرى- منتفية عنها على هذا المذاق ايضا بل ماهياتها انما تعتبر لها عند ما ينتزع العقل عنها باعتبار لحاظها مع قطع النظر عن ارتباطها بجاعلمها وقيومها ولحفاظ امكانها وفقرها الذاتى او الوجودى عند وجودها فى العقل .. ولكن فى الخارج وفى النفس الامر فحقيقته عبارة عن نحو وجودها فقط وهى مندكة وفانية فى فاعلمها فتدبر. والى هذا اشار المصنف بقوله مندكة الا نيات الخ فان قات ما ذكرته انما يصح على القول باصالة الوجود واما على القول باعتباره فلا يصح اصلا كيف والوجود منك فى الماهية على هذا القول وهو تابع لها فى الوحدة والكثرة وحقايق هذه الاشياء ايضا على هذا الماهيات المتباعدة بذاتها والمغايرة مع علمتها بالبيئونة العزلية فكيف يتصور فيها الاتحاد المذكور على المذهب الغير المنصور قلت اما اولا ان القائل بالاتحاد المعلم الاول وهو قائل باصالة الوجود . واما ثانيا فيمكن ان يقال ان مناسط البيئونة والسوائية على هذا القول المادة و عوارضها



لامطلاق الحد و المهيمة والماهيات البسيطة لاسيما المجردات مندكة الوجودات فى وجود الحق تعالى الذى هو وجود صرف و بالجملة مناط الاتحاد عندهم نفسى المادة لا المهيمة فتدبر .

فان قلت لو كان المراد من الاتحاد اتحاد علل قوام تلك الاشياء مع علل وجودها ذاتاً و حقيقة فهو غير متصور فى جميع الاشياء بسيطاً كان او مركباً لان قوام الشئ سواء كان بسيطاً او مركباً بحسب حقيقته و جوهر ذاته انما يكون بنفس ماهيته النفس الامرية او باجزائها و قوامه بحسب وجوده يكون بفاعله و علته و علة العلل و فاعل الفواعل و هوبس الايسات و الايسيات انما هو الحق تعالى و كذا معطى كمال كل شئ و مفيضه هو تعالى شأنه و قدست اسمائه و لا يتصور اتحاده تعالى مع ماهية من الماهيات اصلاً فكيف يمكن القول باتحاد المطالب فى شئ من الاشياء و لا فارق فى امتناعه بين القول باصالة الوجود او المهيمة اصلاً سيما بناء على مذاق القولين بتباين الوجودات ذاتاً . وايضاً حقيقة كل شئ على مذاق التحقيق نحو وجوده الخاص به و اتحاده مع وجوده تعالى العارى عن قيود الامكان و سمات النقصان و الحدوثان مخالف للبرهان و الوجدان . وان كان المراد من الاتحاد انتهاء الامر فى تاييس الوجود و اعطاء المقومات الذاتية و الوجودية و الكمالات الاولى و الثانوية اليه تعالى عز اسمه فلا فرق فى ذلك بين الاشياء اصلاً مركباً كان او بسيطاً قلت يمكن اختيار كل واحد من الشقين و ابداء الفارق بين الامرين و القولين اما على الشق الاول فالفرق بين الامرين ان اتحاد الوجودات مع الحق الاول تعالى شأنه كان اتحاد العكس مع العاكس و الفيمى مع المفيمى و فناءها فيه ممكن بالنظر الى جهة سنخيتها معه تعالى و هذا بخلاف الماهيات اذ لا سنخيتها معها تعالى اصلاً و كذا اتحادهما معه حكماً على القول بتباين الوجودات ذاتاً لان ارباب هذا القول لا ينكرون سنخيتها مع وجوده مطلقاً و يكون مرادهم من الينونة بينونتها بعرض بينونة ماهياتها و سراية حكمها اليها لاجل تركيبها معها بالتركيب الاتحادى و سراية حكم احد المتحدين الى الآخر و اما على الشق الثانى فلان الفاعل القريب فى المركبات مبين مع مقوم ذاتها و هوبس وجوداتها و هذا بخلاف البساط فان مقوم ذاتها يعينه مفيمى

(٢١٥)

وجوداتها لعدم تصور تخلل الجعل التركيبي بين الشئ ذاته ولوازم ذاته والمجهول بالذات وان كان ماهية الشئ كما يقول به الذاهبون الى اصالتها فجعلها بالذات يستتبع جعل وجودها. و ان كان الوجود هو الحق فجعله واعطائه يتبع جعل مهيمته فيكون جاعل ذواتها ومفيض انياتها واحدا ايضا فتدبر .

(ص ٢٢)

قوله (قده) كما يكون ماهو الخ

قد ذكرنا ان اتحاد ماهو مع هل هو مستلزم لانحداد سائر المطالب الاصلية ولذلك

عقبه بقوله وفي وجودى الخ .

(ص ٢٢)

قوله (قده) كما قديكون الهية الخ

اى ما به الشئ هو هو .

(ص ٢٣)

قوله (قده) وهذا ايضا الخ

اما الوجود المنبسط فلا خلاف عند اهل التحقيق فى نفس المهيمية عنه و اما

المفارقات فنفى المهيمية عنها مذهب صدر المتالين طبقا للشيخ السهر وردى كما شرحنا القول فيه .

(ص ٢٢)

قوله (قده) ذات و جودى الخ

التقييد بالحقيقى اما للتوضيح والاشارة الى اصالة الوجود واما لدفع توهم ان

المراد منه مفهوم الوجود .

(ص ٢٣)

قوله (قده) بمعنى ما به الشئ هو هو الخ

اى لابعنى الكلى الطيمى اذلامية للوجود المطلق بما هو مطلق الوجود .

(ص ٢٣)

قوله (قده) ولا جزء حملى الخ

وهو الجنس والفصل اذ قد تحقق فى محله ان الوجود بما هو وجود لا جنس

له ولا فصل .

(ص ٣٣)

قوله (قده) فتتحقق و جودى الحقيقى

بيان لانحداد مطلب لم هو الفاعلى والغائى فى الوجود مع مطب الماء والهل

والمراد من الوجود الحقيقى ما فى قبل مفهوم الوجود و قد عرفت اطلاقات حقيقة الوجود فراجع .

قوله (قده) الذى هو فاعله الخ  
 اى باعتبار انه ظل الله تعالى ووجهه الباقي بعد فناء كل شى وهو تعالى شأنه مبدء كل شى وغايته .

قوله (قده) وعلى قول من يقول الخ  
 اى ما ذكرنا فى بيان اتحاد المطالب الثلاثة فى وجودى انما هو على مذاق القائلين بتركيب النفس الناطقة من الهمية والوجود فانه عليها القول نحتاج فى بيان الاتحاد الى احظ وجود النفس بما هو وجود والحكم باتحاد المطالب فيه بما هو كذلك ولا يكون هذا الحكم مختصا بوجود النفس بل يجرى فى كل وجود بما هو وجود وان كان الامر فى النفس اولى . واما على القول الآخر فلامر فى باب الاتحاد اوضح لعدم احتياجه الى الملحظ المذكور بل يجرى فى حقيقة النفس و ذاتها ويختص البيان بها وبسائر المفارقات ولا يجرى فى غيرها واما على قول من يقول ان لامية لها فلامر فى باب الاتحاد المراد اتحادها فى حقيقة وجود نفس الناطقة القدسية والكلمة البسيطة الالهية اذ اتحاد مطالبى ما وهل فيه بناء على هذا القول واضح واتحادهما مع مطالب لم الفاعلى والغامى من جهة انه اذا لم تكن هذه داخلة فى قوام النفس بكون قوامها بالوجود المنبسط الذى هو اصلها وتماها لمكان امكانها و فقرها الذاتى بل لاجل كونها نفس الفقر والفاقة الى الله تعالى .

قوله (قده) سيما ان القيد الذى الخ  
 وسيمان التركيب بين الهمية والوجود تركيب اللامتحصل مع المتحصل والاشى مع الشى .

### «فى اقسام ما هو»

قوله (قده) لف ونشر الخ (ص ٣٣)

الاول بازاء الجنس والثانى بازاء النوع والثالث بازاء الحد التام

قوله (قده) فاين «بجمل (١) الخ (ص ٣٣)

(١) اى ابن مكان ما هو المجلد من الاجوبة - عما هو الفصل منها؟ حيث ان بينهما بون بعيد .

(٢١٧)

قيل ان الاجمال هنا بمعنى البساطة لا بمعنى الابهام اذ لا يهيم للنوع بحسب المفهوم والوجود كما مر فتدتر

قوله (قده) نسبة ذاتية الخ (ص ٢٣)

اي لانسبة عرضية و ذكر هذه الجملة للإشارة الى ان الجنس الذى يذكّر فى الجواب هو الجنس الذى يندرج فيه تلك الاشياء لا مطلق الجنس

قوله (قده) اي ماخذها الخ (ص ٢٤)

فسر ما افاده بذلك لئلا يرد عليه بان الفصل يجب ان يكون محمولا على الممية بحمل هو هو والصور النوعية لا تكون محمولة عليها بذلك الحمل بل بحمل ذوهو فاشار بذلك الى ان المراد بكون الفصول الصور النوعية؛ كون تلك الصور ماخذ الفصول حيث ان الفرق بين الفصل والصورة النوعية على ما مر تحقيقه بالاعتبار اي باللا بشرطية و البشروط اللاتية

قوله (قده) لتحمل الخ (ص ٢٤)

اي لتحمل تلك الكليات العقلية على الممية بالحمل المواطاني الذى هو من لوازم الفصل المنطقي لان الفصول الحقيقية انحاء الوجودات التى هى عين التشخيص والمهذبة الالية عن الحمل المواطاني

قوله (قده) فى الفصل الاخير (ص ٣٤)

هو فصل الحقيقة الانسانية الذى هو فصل الفصول و اصل الاصول وحقيقة الخفايق

قوله (قده) وزائد الخ (ص ٣٥)

اي مشتمل على ما هو فعلية الكامل مع شى زائد ليتحقق الكمال والنقصان اذ على تقدير التساوى لا يتحقق تفضيل احد الامر بن على الآخر حتى يكون اكمل منه وجودا وهذا المعنى مع وضوحه وعدم احتياجه الى البرهان من فروعات قاعدة امكان الاخس .

قوله (قده) لكنه الخ (ص ٣٥)

اي ما ذكر وان كان حقا من الوجه الذى اشير اليه الا ان الالتزام به موجب لهم

قواعد القوم فيجب ان يوفق بين الامرين بما افاده (قده)

قوله (قده) الالهى نفنن النمط (ص ٣٥)

اي الحكيم الالهى من جهة كونه ذاعينين فاعزاً بالحسنتين ناظراً الى حقايق الاشياء و ذواتها بالنظر الممكنحل بنور البصيرة وبالعين الحوراء لا بالعين العمياء والحولاء فلذلك له ان يعطى كل ذى حق حقه ويراعى جانب الميز والقوام جميعاً فمن جهة انه ينظر الى جهة تقويم الفصل للمهية وانه الاصل فى التقويم المطلوب من التعريفات الحدية بالنسبة الى الجنس وانه الركن الركين فى الحد التام الذى يجاب به عن السؤال بما هو؛ يجوز وقوعه فى جواب ذك السؤال ومن حيث النظر الى الميز الذاتى وانه لا يحصل الا به وان السؤال عنه انما يقع «باى» فهو يشارك المنطقى فى انه يجاب به اى

قيل هذا التوفيق لا يدفع الاشكال لان المنطقى لا يجوز ابراده فى جواب ما هو بل يحصره بالوقوع فى جواب اى شى هو والحكيم الالهى لا يقول بذلك الحصر وان كان مجوزاً لوقوعه فى جواب «اى» ايضا ويمكن ان يجاب عنه بان المنطقى والحكيم الالهى كلاهما متفقان فى ان اى شى هو فى جوهره انما يطالب به ما يميز ذات الشى وجوهره عن المشاركات الجنسية وان ما يصلح للوقوع فى جواب هذا السؤال انما هو الفصل ليس الا وكذاهما متفقان فى ان ما هو انما يمثل به عن تمام المهية المقومة للشى لكن المنطقى يجعل تمام المقوم فى المهيئات النوعية مجموع الجنس والفصل القريب نظراً الى تركب المهية عنهما والحكيم الفيلسوف الالهى يجعل الفصل تمام المقوم نظراً الى ان شئىة الشى بصورته وتمام النوع بفصله فكلاهما متفقان فى اصل المطالب الا ان النزاع فى المصادق بل لانزاع بينهما اصلا لان كلا منهما يتكلم على مقتضى فنه ونظره ونظر الحكيم ادق واثق ونظر المنطقى على القواعد اطبق فتدبر

قوله (قده) كما انه فى الحد التام الخ (ص ٣٥)

الضمير فى به يرجع الى الحد التام ويحتمل ان يكون راجعاً الى الفصل ان لم يكن الضمير فى انه للشأن بل يكون راجعاً الى الفصل ايضا فتدبر

## « في مشاركة الحدود البرهان (١) »

الأول في حد هو تمام البرهان والثاني في حد هو نتيجة البرهان او مبدء البرهان  
كما سيأتي تفصيل ذلك قريباً

(ص ٣٥)

قوله (قده) ان ليس المراد بالحد الخ

لما افاد اساطين الفن ان العلل الوجودية لا تدخل في الحدود المقابل للرسم  
كما قل الشيخ في برهان الشفا (واما علل الوجود فليس يجب ان تكون عللاً في المهية  
لذلك لا يدخل علل الوجود وهي الفواعل والغايات في الحدود بل تدخل في الرسوم  
القائمة مقام الحدود. ولو كانت جميع العلل الموجبة للوجود تدخل في الحدود؛ لكننا  
نعلم حدوث كل محدث ومحدث الى ان قل اللهم الان نعني بالحد الحدو الرسم معا  
فيكون العلل الموجبة خاصة على الاطلاق (٢) انتهى) اشار الى ان المراد بالحد هنا ليس  
مقابل الرسم بل ما يعمه والرسم ولكن هذا مبني على ان الحد المقابل للرسم يكون  
المراد به التعريف بالفصل القريب اما وحده او مع الجنس البعيد ان كان ناقصاً والقريب  
ان كان تاماً كما هو المعروف المتداول عندهم، ولكن بناء على كونه اعم من ذلك كما يستفاد  
مما افاده الشيخ (قده) وغيره من اساطين فن الحكمة والميزان فلا حاجة الى ذكر هذه  
المقدمة لان المفصود من تمهيدها كما اشرنا اليه رفع الاشكال المتوهم من عدم

(١) هذه المسئلة من عويصات الفن قد تضرر لها المتقدمون واعرض عنها المتأخرون

كما اضربوا عن حل مباحث الصناعات الخمس مع كونها عمداً للمنطق واساس الحكمة  
وقد راجعت فيها المشاهير من اساتذة الفن فرجعت وفي المين قذى وفي النلب شجى  
خائباً عن حل مضلتها آيساً عن فتح مغلقاتها الى ان رزقني الله اشراقات قدسية من سماء  
العقل الجامع استاذي العلامة - لازلت مستبزة من انواره ومستكفياً من سرائر افكاره - فوجدت  
عيني لأمه وقلبي فرحاً واذك اوصيك - ايها الفاروق العزيز - توصية الاخ ، بتكرار النظر  
وتجوال الفكر كي تستفيد مما افاد وتنفع بما اجاد فانه سلمه الله - مع ما بين ماراً واما غاية  
النبى ان زاد في حل مضلاته ما يقف القلم على باب و يعجز الفكر - لولا هدايته - عن الوصول الى لبابه  
وادرى - وبعق ادري - ان في فكرك العالى ونظرك الصائب وجهك البليغ ما

يكفي مؤدة الدليل على ما دعيت  
(٢) اى خاصة مطلقة لا اضافية

اشتغال الحد المقابل للرسم الاعلى ما مر ذكره وهو لا يشارك البرهان فى حدوده فاذا عممنا الحد المقابل للرسم الى ما يكون بالعلل او الاجزاء الخارجية ايضا فلا يتوهم ما ذكر من الاشكال حتى نحتاج الى هذه المقدمة

قل شارح المطالع قلنا على اساس الاقتباس ان الانتقال الى التصورات المكتسبة امام الذاتيات التى هى علل ذهنية او من العرضيات التى هى معلولات ذهنية او من العلل الخارجية او من الشبه او من المقابل واكمل هذه الانتقالات الذى هو المقصود الحقيقى من التعريف ما يفيد التصور التام وهو الانتقال من الذاتيات والعلل الذاتية وانقصها ما يكون بحسب التعريفات المشالية وبينهما وسائط بعضها يقرب الى الكامل و بعضها يقرب الى الناقص (انتهى) ما اردنا نقله ، وقال محقق الشريف فى الحاشية فان قلت لاشبهة فى ان مراده بالذاتيات هو الاجناس والفصول وبالعرضيات هو الخواص والاعراض العامة فماذا اراد بالعلل الخارجية وكيف يكون المركب منها حدا تاما كما صرح به فيما بعد مع ان الحد يجب تركبه من الجنس والفصل قلت ارادها الاجزاء الخارجية (١) فان المهمة اذا تركبت من اجزاء متميزة فى الوجود فى الخارج كانت هى علل خارجية لتلك الماهية ويكون تحديدها بها اذ المقصود بالتحديد ان يدل على الماهية بحيث تحصل فى العقل صورة مطابقة لها وذلك انما يحصل بايراد تلك الاجزاء فلا عليك بعد ان تعقل هذا ان لا يورد الجنس والفصل هناك لانتفاءهما وما ذكر من ان الحد انما يتركب منهما فقط فذلك فى تحديد المركبات العقلية التى يجب كونها بسيطة بحسب الخارج وقد نقل الامام عن الحكمة المشرقية تجويز التحديد باجزاء غير محمولة وذكر بعضهم ان المهمة اذا اخذت من حيث هى لم يذكر فيحدها سوى اجزائها واما اذا اخذت على ما هى عليه فى الوجود وجب ان يذكر ايضا فيحدها عللها كالفا علىه والغاية فانها داخله فى المهمة من هذه الحيثية هذا واما المعلولات الخارجية فتؤخذ للماهية بالقياس اليها محمولات تعرف هى بها فتكون راجعة الى العرضيات كالشبه والمقابل وانما قيد العلل بالذاتيات لان العلل الاتفاقية لمدخل لها فى الحدود كما ان الاعراض الغريبة لمدخل لها فى الرسوم ( انتهى ) ما اردنا نقله وعلم من هذا ان الحد المقابل للرسم يكون بالعلل

الذاتية والاجزاء الخارجية ايضا الا انه فيجد المهيمة مأخوذة على ما هي عليه في الوجود فالمقدمة الثانية مغنية عن ذكر هذه المقدمة كما لا يخفى نعم الحد المشتمل على المعلومات ليس حداً يقابل الرسم باصطلاح الميزانيين فلو عممنا الحد بحيث يشمل التعريف الاسمي والتعريفات الرسمية لكان اقرب الى الاعتبار ولكن المستفاد مما افاده المحقق الطوسي في اساس الاقتباس ان الحد المشارك مع البرهان انما هو الحد المقابل للرسم قال (قده) اما اگر برهان از علل ذاتی نبود بل از اعراض و لواحق بود از اجزاء آن حد نیاید بل اگر ممکن باشد رسمی آید مناسب آن برهان انتهى فتدبر فان قلت هذا التعميم مغل بال مقصود من وجه آخر اذ يستفاد منه ان الحد المقابل للرسم لا يشتمل على العلل ولا يشارك البرهان في الحدود مع ان ذلك مخالف لما تطابقت عليه السنة القوم من اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة و هما من العلل الذاتية للمركبات قلت ما ذكر انما يجرى في الحد الذي يكون للمهيمة باعتبار الوجود واما اذا لوحظت من حيث هي فلا يكون جنسها وفصلها مأخوذ من عن المادة والصورة كما سيأتي الاشارة اليه في كلامه مع انه لا اشعار فيما افاده بذلك اصلا وليس مراده ابدا لان الحد المشارك مع البرهان انما هو من الحدود الحقيقية كما سنشير اليه فتدبر .

قوله (قده) ننس حيشة الوجود مطلقا الخ (ص ٣٦)

اي سواء كان علة او معلولا ممكنا او واجبا و بعبارة اخرى بما هو وجود اي مطلق الوجود سواء كان محدودا او غير محدود مقارنا مع المهيمة او لامع قطع النظر عن كونه مقرونا بالمهيمة وغير مقرون بها فان في كل واحد من القسمين يصح مشاركة الحد والبرهان بناء على تعميم البرهان المذكور في المقام الى برهان الان واللم فان الوجود الحق المطلق وان لم يكن له برهان اللم الا انه يتحقق له برهان الان . ولما كان المعلول حدا ناقصا للعلة يكون حده بهذا المعنى مشاركا مع برهانه بالمعنى المذكور اي مع برهانه الانى بمعنى ان يايق في برهانه الانى وهو المعلول يكون بعينه حدا ناقصا له و في غيره تعالى لمكان معلوليته يتحقق له برهانا الان واللم فيتصور فيه مشاركة الحد والبرهان بكل واحد من المعنيين من جهة ان وجود العلة حد تام لوجود المعلول وان ذرات الاسباب لانعرف الا باسبابها ووجود المعلول ايضا حد ناقص لوجود العلة فيكون



برهانه اللمى مشاركا مع حده التام الوجودى وبرهانه الانى مشاركا مع حده الناقص الوجودى ولكن ان خصصنا البرهان بالبرهان اللمى لانتحقق المشاركة الافى القسم الثانى اى الوجود المقرون بالامكان والفاقة وليس المراد به الوجود المطلق الصرف الساذج اذ البرهان المذكور فى المقام يعنى به البرهان اللمى وهو لا يتصور فى حق صرف الوجود بهذا المعنى ولا يتحقق له الحد التام الوجودى حتى يتصور فى حقه مشاركة الحد والبرهان وليس هو بمعلول حتى يصح الاستدلال عليه بما نقله (قده) عن القوم فتدبر .

قوله (قده) ومشاركة الحد والبرهان الخ (ص ٣٦)

قد مر تحقيق هذا فى الحاشية السابقة ونعيد ذلك لمزيد التوضيح فنقول لو عممنا البرهان الى اللمى والانى فتتحقق المشاركة المذكورة فى جميع الموجودات الا المعلومات المحضة كاليولى الاولى فانها لا يتصور فى حقها مشاركة حدودها الناقصة الوجودية مع برهانها الانية واللمية والا العلة المحضة فانها لا يتصور فيها مشاركة الحد والبرهان بمعنى الحد التام الوجودى والبرهان اللمى واما المتوسطات فيتصور فيها المشاركة بكل واحد من المعنيين ولو خصناه باللمى فقط لانتصور المشاركة المذكورة فى العلة المحضة و تتصور فى غير هالان مالميس بعلة محضة يكون معلولا ويكون علته حدانا ماله لان العلة حد تام لوجود مالميس بعلة صرفة (١) وتكون هى ايضا برهانا لميا على معلوله وعلى جميع التقادير يصح الحكم بمشاركة الحد والبرهان فيها بنحو الاطلاق ولو مع تخصيص البرهان باللمى اذ يصدق المطلقة مع صدق الجزئية ولا يتوهم ان المراد من حيثية الوجود مطلقا حيثية عرائه عن الماهية حتى يقال ان الوجود مطلقا لاحدله ولا برهان عليه مع ان نفى الماهية غير ملازم لنفى مطلق الحد والبرهان بناء على ما هو التحقيق من ان النفس وما فرقها انيات صرفة ووجودات محضة فتدبر

(٢٢٣)

قوله (قده) اذا المعتبر الخ (ص ٣٦)

اي المعتبر عند الحكماء والمناسب لمقصوده والملائم لفن الحكمة معرفة الحقائق  
والشي لا يستحق لاطلاق اسم الحقيقة عند الجميع الا بلحظ الوجود الذي به ينال كل ذي  
حقيقة حقيقة ولذلك قيل الفرق بين المهيبة والحقيقة باعتبار الوجود مع الحقيقة  
دون المهيبة

قوله (قده) تقدماً بالمعنى الخ (ص ٣٦)

قد مرت تحقيق هذا الضرب من التقدم وان ملاكه تقدم الشيء بالتجوهر على شيء  
آخر فندبر

نوله (قده) ما اشتمل الخ (ص ٣٦)

لا خير في مباينتها مع المعلول وعدم حملها عليه لما عرفت من تجويزهم التعريف  
بالمباين في بعض الاحيان وان التعريف بالعلل يمكن ان يكون بمفاهيم محمولة  
ماخوذة عنها

قوله (قده) الاقسام الالية الخ (ص ٣٦)

اي من تقسيم الحد الى تمام البرهان ومبدئه ونتيجته ان قلت ان من الاقسام  
الالية حدا هو نتيجة البرهان وهو الحد المقنصر فيه على المعلول فقط مع انه ليس  
مشتقاً على العلل الاربع قلت الحد المذكور انما يكون بما هو معلول للجزء الاخر مع  
كونه علة للمحدود فم ليس بخارج عن الاشتغال على العلل الاربع مع ان ذلك  
الاشتغال انما يكون في الحد المقابل للرسم وفي البرهان اللمى واما في مطلق الحد  
والبرهان الاينى فلا خير في اشتراكهما في الحدود واخذ العلل وسطاً في البرهان  
الاينى وقائماً مقام الفصل في الحد الرسمى وذلك في البرهان كما يقال الخشب ينحت  
لان يصير قابلاً لشكل السرير وكل ما يكون كذلك يحتاج الى آلة صناعية ينحت بها  
ينتج فالخشب يحتاج الى آلة كدائية ثم يقال الخشب يحتاج في تشكيل السرير الى  
آلة كدائية وكل آلة كدائية تكون قدوماً فالخشب ينحت بالقدوم فتأمل

قوله (قده) فنعرف الخ الاول في الحد التام والثاني في الناقص يمكن ان يكون

الجمعية باعتبار ساير اجزاء القياس كما فى الحد الكامل ولكن لو كان الماحوظ حل مطابق القياس والحد فيكون الاشتراك فى حد الوسط فقط

قوله (قده) والمراد بالحدود فى الحد الخ (ص ٤٦)

اى الاجناس والفصول فان بعض العلل كالما خوذ عن المادة يقوم مقام الجنس والماخوذ عن الصورة وباقى الاسباب مقام الفصل نظراً الى كونها علة للشئ و يمكن ان يجعل المراد من الحدود فى البراهين الحدود الوسطى مع الاصغر والاكبر كما فى الحد الكامل لكنه انما يجرى فى بعض البراهين وما سيذكره نقلاً عن الشيخ يدل على ان المراد به الحد الوسط فقط

قوله (قده) لاعل لها ولا سباب (ص ٤٦)

عطف الاسباب على العلة من قبيل عطف المترادفين وقيل من قبيل عطف الخاص على العام بناء على شمول العلة للمعدو الشرط ونحوه وعدم شمول السبب لها او من قبيل عطف العام على الخاص لو قيل بالعكس فتدبر

قوله (قده) بل بالعرض الخ (ص ٢٧)

اى تكون لها علة واسباب بالعرض او يكون دخولها فى حدودها بالعرض اى بعرض موضوعاتها .

قوله مثل تحديد النقطة الخ (ص ٢٧)

مثل لكل واحد من القسمين فالنقطة والوحدة لمكان بساطتهما عللها غير داخلية فى ذاتهما بل داخلية فى موضوعاتهما بالذات وفيهما بالعرض والعمى والجهل البسيط و نحوه هما المكان عدميتهما لاعل لها بوجه (١) اولاعل لها بالذات بوجه (٢) آخر ويمكن ان يجعل الوحدة مثالا لما ليس له علة وسبب بناء على كونها اعتبارية او يكون المراد بها مفهومها ويكون المراد من العلة والاسباب العلل والاسباب الخارجية او ما لا يشمل اعتبار المعبر

(١) على قول افلاطون من ان الشرور والاعدام لاعل لها

(٢) على قول ارسطاطليس من ان لها علل بالمرض لا بالذات

وقيل المراد بما ليس له علة وسبب ما ليس له العلة الرابع باجمعهما بل بعض العال كالعقل اوليس له علة اصلا ويكون له شرح الاسم كما في حقيقة الوجود المطلق فنامل والظاهر ان قوله بل بالعرض اضراب عن كل واحد من الامر بن اى ما ليس لها علل او اسباب او هى غير داخله فى ذاتها فحينئذ لا يحتاج الى هذا التكلف فتدبر . ولكن يجب ان يعلم ان وقوع العال فى الحدود بمعنى وقوعها فى موقع الفصل او مطلقا على النحو الذى مر ذكره ليس بنحو الاطلاق بل انما يقع فيها العال الواضحة المساوية للمعلول كما صرح حوايه فيحتمل بعيداً ان يكون المراد من قوله او هى غير داخله؛ العال الغير الواضحة وغير المساوية للمعلول او غير ذاتية مثلاً فافهم وتبصر

قوله (قده) عند التحقيق الخ (ص ٢٧)

قيد بذلك لانه يمكن ان يعبر عنه بقياس واحد مركب الا انه عند التحليل ينحل الى قياسين كان يقل القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس و هو مستضى بنورها فينمحي نوره وكلما كان كذلك فهو منخفض فالقمر اذن منخفض او يقل وكلما كان كذلك فهو ينمحي نوره وينخفض فالقمر اذن ينخفض

قوله (قده) والذي يحمل الخ (ص ٢٧)

اى ما يصير محمولاً فى الصغرى وموضوعاً فى الكبرى على صورة الشكل الاول و ليس هو الا الحد الارسط والذي يحمل ثانياً هو الاكبر المحمول على الاوسط فى الكبرى والسر فى حمل الاول اولا والثانى ثانياً فى البرهان وبالعكس فى الحد هو ان التوسط علة للانجاء وهو معلول له والملة يجب حملها اولا فى البرهان الملى و فى الحديقم العلة مقام الفصل والمعلول مقام الجنس والجنس يذكر فى الحد مقدماً على النصل و هذا بوجه ظير الاشرف والاخس فى قوسى الصعود والنزول وكونهما فى الصعود عكس ما فى النزول فتدبر

قوله (قده) ان القهر قد توسط الخ (ص ٢٧)

لا يقال هذا القياس مختل الاساس لان الاستضاءة بنور الشمس لم تكن مذكورة فى الصغرى اصلا حتى تجعل جزءاً للكبرى. قلت الاستضاءة بنور الشمس ما خـوذة فى

مسمى القمر فكانه قيل الكوكب المستضى بنور الشمس قد توسط الارض بينه وبين الشمس او القمر الذى هو كوكب مستضى. كذلك قد توسط النخ والاولى ان يقال كما فى اساس الاقتباس القمر جرم يكون نوره مستفادا من الشمس ومن شأنه ان يتوسط الارض بينه وبين الشمس وكل جرم يكون كذلك اذا توسط الارض بينه وبين الشمس فانه ينحصى نوره فالقمر ينحصى نوره والمنحصى نوره منخفض فالقمر اذن منخفض

قوله (قده) ثم نقول والمنحصى نوره النخ (ص ٢٧)

حذف الصغرى للاختصار فان نتيجة القياس الاول يجب ان تجعل صغرى للقياس الثانى فيقال القمر ينحصى نوره وكل ما ينحصى نوره منخفض حتى ينتج فالقمر اذن منخفض ثم ان اطلاق الانكشاف على انمحاه نور القمر بناء على الاطلاق الاعم فى الكسوف فانه قد يطلق على مايعم القمر والشمس وقد يخص بالشمس فقط وكذلك الكسوف على ما قيل .

قوله (قده) وهذا اذا كان النخ (ص ٣٧)

اى جعل كل واحد من حدى الاوسط حدا للشيء انما هو اذا كان بعض اجزاء الحد للنام علة للجزء الاخر او ان ماذكرنا من التفصيل انما هو اذا كان بعض النخ قوله (قده) كان الحد يسمى النخ (ص ٢٧)

وجه التسمية ظاهر لان العلة مبدء البرهان على المعلول و المعلول نتيجة العلة وانها فتدبر .

وقل فى جوهر النضيد فى وجه التسمية بهذه العبارة ويقال للاوسط الاول انه مبدء البرهان لانه اوسط فى اول القياسين ويقال للثانى انه كمال البرهان لتمامه به والاول من الاوسطين علة للثانى..ولما كان هذا المقام موضع الالتباس على الاكياس فنصل الكلام فيه ليتضح حق الانضاح ويظهر به مرام القوم واساطين الصناعة ولنمهد قبل الشروع فى تبين مرامهم مقدمات بعضها لازمة فى ابانة المقصود و بعضها نافعة فيها، فنقول المقدمة الاولى ان الموجودات بحسب الاحتمال العقلى لاتخاوا عن هذه الاقسام وهى انها اما علة فقط وليس بمعلول اصلا واما ان يكون عكس ذلك اى معلول صرف وغير منصف

بالعلية ابدأ واما متصف بالعلية والمعلولية جميعا وكل واحد منهما اما ان يكون بالذات او بالعرض واما ان لا يكون علّة ولا معلولا بالذات ولا بالعرض واما ان لا يكون علّة ولا معلولا بالذات بل يتصف بكليهما او باحدهما بالعرض واما ان يكون عكس ذلك والاحتمال الاوسط اى ما لا يكون علّة ولا معلولا اصلا فلا يمكن تحقيقه فى الخارج اصلا لادلا يخرج الموجود عن الواجب والممكن والواجب تعالى علّة صرفة والممكن معلول له تعالى وتحقيق وجود الاحتمالين الاخيرين وعدم وجودهما يتوقف على تحقيق ما بالذات وما بالعرض فنقول المراد بما بالذات فى المقام (على ما صرح به بعض المحققين) اما ما لا يكون بعرض المحل (١) والموضوع او بعرض المتعلق او ما يضاف اليه او ما لا يكون بحسب الاعتبار والملاحظ او ما يكون ذاته علّة للغنى او الافتقار واذا عرفت معنى ما بالذات يظهر لك معنى ما بالعرض والمراد بما بالذات لو كان معنى الاول فما لا يكون علّة ولا معلولا، لا بالذات ولا بالعرض غير متصور فى الموجودات الخارجية ولو كان المراد به المعنى الثانى فلا يتصور اصلا اللهم الا فى الاعدام المحضة الصرفة بماهى كذلك وكذا لو كان المراد به المعنى الثالث اما الاحتمالان الاخيران فلازل منهما متصور فى العدميات والاعتباريات على تقدير ارادة المعنى الاول والثانى مما بالذات وما بالعرض والثانى منهما متصور فى الوجوديات والامور المتصلة ولو كان المراد مما بالذات المعنى الثالث فالشق الاول منه غير متصور فى طرف المعلولية ومتصور فى طرف العلية واما الشق الثانى منه فله افراد كثيرة واقعية متحققة فى الخارج والذهن المقدمة لثبوت ان الموجود مطلقا اما مركب فى الخارج والعقل واما بسيط فى كليهما واما مركب فى ذهن و

#### (١) ولتوضيح المقام نذكر امثلة ما بالعرض فنقول :

مثال ما بعرض المحل هو ما يكتسبه الصورة من الهيولى. كاللناهى والانقسام وغير ذلك لانهما متماكان ومثال الثانى اى ما بعرض الموضوع هو ما يكتسبه العرض من موضوعه مثل القسمة التى يكتسبها الكيف من ناحية الموضوع ومثال الثالث ما يكتسبه النفس من البدن بعد تعلقه بما به بناء على ان تكون اضافتها اليه كاضافة السلطان الى البلاد فان السلطان لا يندم بانعدام البلاد. ومثال الرابع كالثالث الا انه بناء على قول من يجعل اضافتها الى البدن ذاتيا لها غير قابلة لزال ومنالا الخامس والسادس معلومان فنكون فى غنى عن ذكرهما .

بسيط فى الخارج واما بمكس ذلك اى بسيط فى الذهن مركب فى الخارج والشق الاخير غير موجود بل ولامتصور والقسم الثانى منحصر فى الواجب تعالى لو كان المراد بالبسيط البسيط المطلق والصرف الساذج الحق والقسم الاول جميع الاجسام و المركبات والمواليد والقسم الثالث منحصر فى الاعراض بناء على ساطة العقول الكلية والارواح المرسله الامرية مطلقا و عدم تركبها من الجنس والفصل والقسم الاول له علل اربع  
العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية والقسم الثانى ليس له علة اصلا بل هو علة العلل و مبدء المبادئ والقسم الثالث ليس له علة مادية ولا صورية ولكن له علة فاعلية وغائية فالقسم الاول يقام عليه البرهان اللم لمكان معلولينه ولو كان علة لشي يكون له برهان الان ايضا ويكون له الحد ويعرف بالتعريف الحدى والرسمى ان لم تكن ماهيته بينة. والقسم الثانى ليس له البرهان اللمى ولا الحد الحقيقى والاسمى ويتصور فى حقه البرهان الانى والحد اللفظى والقسم الثالث يكون له البرهان اللمى من العلة الفاعلية والغائية او من العلة الفاعلية فقط ان كانت من الموجودات التى علمت الغائية عين علمت الفاعلية ويكون له الحد الحقيقى والاسمى ولو كان مبدءا لاثرو علة لشي يكون له مع البرهان اللمى البرهان الانى ايضا المقدمة الثاشه العلة تنقسم باعتبارات مختلفة الى اقسام مختلفة منها انقسامها الى العام والخاص والمطلق والمقيد والكلى والجزئى ومنها الى ما بالذات وما بالعرض والى التامة والناقصة والقريبة والبعيدة والى ما بالفعل وما بالقوة والاخس والمساوى والعلل التى تقع فى البرهان انما هى العلل الواضحة المساوية او اخس من المعلوم وما يشارك من البرهان مع الحد انما هو فيما تكون العلل ذاتية مساوية مع المعلوم كما صرح به ائمة الفن المقدمة الرابعة البرهان ينقسم الى البرهان اللمى وهو الاستدلال من العلة على المعلوم وسمى باللمى لدلالته على لمية الحكم فى الواقع وفى نفس الامر والى البرهان الانى وهو الاستدلال من المعلوم على العلة وسمى بالانى لدلالته على انية الحكم وتحققه خاصة كما سيشير اليه المصنف (ره) والمقدمة الخامسة الحد ايضا كالبرهان ينقسم باعتبارات الى اقسام مختلفة فانه باعتبار كونه قبل اثبات وجود المحدود او قبل العلم به ينقسم الى الحد الاسمى والحد الحقيقى

وباعتبار اشتماله على تمام الذاتيات او بعضها ينقسم الى الحد الكامل التام والناقص و  
من حيث كون المحدود المهيبة بلحاظ كونها موجودة او باحاط كونها كذلك ينقسم الى  
الحد الوجودى والحد الماهوى بالتفصيل الذى اشار اليه المصنف ( قدم ) المقدمة  
السادسة مقومات الشئ فيماله مهيبة باعتبار ماهية هى الجنس والفصل والمادة والصورة  
وباعتبار الوجود هى الفاعل والغاية.. وساير ماله دخل فى وجود الشئ من المعد وعدم  
المانع والشرائط ونحوها داخله اما فى العلة لفاعلية للشئ اوفى العلة القابلية له ومعنى  
وقوع العلل فيحد الشئ اما وقوعها بماهى تلل مباينته للمعلول وان لم يكن مجموعها  
مباينة له بناء على تجويز التعريف بالمباين اى بالاجزاء الخارجية كما فى تعريف البيت  
بالركب عن الجدران والسقف و اما وقوع المفاهيم المأخوذة منها المحمولة على  
المهيبة فيحدها ولكن يمكن ان يقال ان الداخلى فى الحد ليس نفس العلل بماهى  
مباينة مع المعلول بل الداخلى فى حده اضافته اليها لان المعلول اذا كانت اضافته الى  
العلة ذاتية وجب اخذها فى حده لا بماهى هى بل بماهى مضافة اليها والمعلول مضاف  
اليها وعند التحقيق المأخوذ فى الحد هى الاضافة الى العلة لانفسها كما اشار اليه  
الشيخ والمحقق كما يقل فى حد السيف آلة صناعية من حديد مطول معرض محدد  
الاطراف فيقطع به اعضاء الحيوان عند الاتصال فان المأخوذ فى ذلك الحد هو الاضافة  
الى العلل حقيقة لانفسها فتامل المقدمة السابعة زعم بعض المنطقيين ان مشاركة الحد  
والبرهان تكون فى جميع الحدود والبراهين وهذا الزعم لا يساعده ارباب التحقيق  
منهم بل المشاركة انما تكون فى البراهين اللبية التى تكون بالعلل الذاتية المساوية  
مع المعلول .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الشئ اذا كان له مهيبة و وجود فلا يخلو  
اما ان يكون المقصود تحديده من حيث ماهيته مع قطع النظر عن وجوده اما لاجل  
ظهور وجوده و اما لاجل ان الحد يكون بحسب الاسم فقط و اما ان يكون المقصود  
تحديده مع لحاظ وجوده فعلى الاول يقتصر فى تحديده على ذكر مقومات مهيته فقط و  
على الثانى يجب ان يذكر فى حده تلل وجوده ايضا اما جميع علله لو كان المقصود



تحديده بالحد التام او بعضها لو كان المقصود الاثبات بحده الناقص ولكن هذه العلة يجب ان تكون قريبة وذاتية و مساوية للمعلول لتنفيذ صورة في العقل مطابقة لصورة المعامل في الخارج لو كان المقصود تحديده بالحد التام. ولو كانت بعيدة و ناقصة اوجزء للعلة او غير ذاتية لم يكن حده بها حدانا مامفيدا بصورة مطابقة لما في الخارج ولذلك لا يكون الحد التام المولف من العال الا واحدا بخلاف الحد الناقص و يجب ايضا ان يكون العال في موضع الفصل لكون العلة محقة و محصلة للمعامل و محصل المهمة و محققها لا يكون الانصاف ولا يمكن هذا الامع فرض وجود مبهم منتشر للمهمة ليتصور رفع ابهامها و تحصلها بالفصل والدال على ذلك الوجود المبهم المنتشر لا يكون الا الجنس فيجب ان يوضع في الحد اولا الجنس ثم يوضع العلة المحصلة موقع الفصل لابان يكون العلة نفس الفصل حيث ان العلة غير محمولة و الفصل يجب ان يكون محمولا على المهمة بل بان تكون مبدء للفصل كما انه يقال في حمى الغب (١) انها حاصلة من عفونة الصفراء في خارج العروق و لا يقولون انها عفونة الصفراء وكذا لا يقولون في الرعد انه انطفاء النار في الغيم بل يقولون انه حاصل من انطفاء النار في الغيم ولكن العلة الصورية لو كانت مع المادة يمكن ان تجعل مقام الفصل لامكان حملها على المهمة مثل النطق والناطق و وقوع كل واحدة من العال بافرادها في الحد ممكن اما العلة الفاعلية فكما يقل في الغب انه حمى تحدث من عفونة الصفراء في خارج العروق و اما المادية فكما يقل الوتر عضو مولف من النصب والرباط و اما الصورية فكما يقل القائمة زاوية تحدث من قيام خط على خط آخر مساوية للزاوية الاخرى الحادثة في الطرف الاخر من الخط و اما الغائية فكما يقل في الخاتم انه حافة تجعل في الاصبع للزينة و اما من الموضوع فكما يقل في الفطوسة انها تعمير في الانف و اما مركبة من جميع العال كما يقل في حد السيف انها آلة صناعية من الحديد مطول معرض و محدد ليقطع بها في الحرب اعضاء الخصم فان الآلة بمنزلة الجنس والصناعي فصل اخذ من العلة الفاعلية و كونها من حديد من العلة المادية و كونها مطولة معرضة محددة من العلة الصورية و كونها كذلك

---

(١) وهي الحمى الصفراوى البسيطة التي تمرض يوماً و تترك يوماً آخر

ليقطع بها اعضاء الخصم فى الحرب من العلة الغائية و هذا الذى قلناه من لزوم اشتمال الحد باعتبار المهية مع لحظ الوجود على العلة الذاتية المساوية اما على جميعها لو كان المقصود الحد التام او على بعضها لو كان المطلوب مطلق حده بحسب ذاتها ؛ انما يكون فيما اذا كان للشئ علة ذاتية مساوية واما لو لم يكن كذلك كما فى الامور الاعتبارية والعدمية فحدودها غير مشتملة عليها قطعاً بل اما ان ليس لها حدود حقيقية اصلاً و اما ان يكون حدودها مشتملة على العلة العرضية فتكون رسوماً لها وكذا لو كان المقصود تعريفها بالتعريف الرسمي فلا خير حينئذ فى اشتمالها على العلة العرضية او الاعراض واللواحق وايضا البرهان المشترك مع الحد فى الحدود هو البرهان اللمى الذى هو الاستدلال من العلة على المعلوم فانه يشترك مع الحد فى الحدود بمعنى ان الحد الاوسط فى البرهان اللمى هو الذى يقع فى الحد موقع الفصل بالتفصيل الذى مر ذكره سابقاً فلو وقع جميع العلة الذاتية فى الحد يكون برهان المحدود مشتملاً عليها ايضاً بمعنى ان البرهان التاميقىنى عليه لا يكون الا بالبرهان الذى يكون وسطها جميع تلك العلة او العلة الاخيرة منها او بالبراهين المتعددة المشتمل كل واحد منها على احدى تلك العلة بمعنى ان يكون وسطه واحدة منها ولكن الحد الذى يكون للامور الطبيعية يجب اشتماله على العلة المادية والصورية جميعاً نظراً الى ملائمة المواد مع الصور وعدم امكان انفكاك صورها عن موادها فى العانم الطبيعى بخلاف الامور التعليمية لان صورها منتزعة عن موادها فلا تؤخذ المواد فى حدودها ولو وقع بعض تلك العلة فى الحد يقع تلك العلة فى البرهان ولكن يحصل النتيجة فى البرهان بقياسين كما فصل فى المتن وفى العبارة المنقولة عن الشيخ ولو كان الشئ المحدود من البسائط التى ليس لها من العلة الا الفاعل والغاية فلا يغفلوا اما ان يكون من قبيل الاعراض او يكون من قبيل المجردات فالاول يكون حدودها النامة التى لها من حيث كونها موجودة مشتملة على علمتها الفاعلية والغائية وعلى موضوعاتها ايضاً لكون الموضوع من جملة مشخصات الاعراض ولكن لو كانت من الاعراض الذاتية فى باب البرهان يكون اخذه فى حدودها ضرورياً عندهم ويكون هـذا من زيادة الحد على المحدود ولو كان من قبيل المجردات فحدودها الحقيقية مشتملة على علمتها الفاعلية

لكون الغاية فيها غير زائدة على فاعلها بل علتها الفاعلية فس علتها الغائية و صورة تلك الامور نفس ذواتها البسيطة الكامنة وبوجه علتها الفاعلية التمامية (اى الغائية) والصورية واحدة فتحصل مما ذكرنا ان الحد على اقسام: منها الحد اللفظى. ومنها الحد الاسمى. ومنها الحد الحقيقى المساوى مع المحدود. ومنها الحقيقى الزائد على المحدود. ومنها الناقص عن المحدود. ومنها حد الامور التى ليست لها علل بالذات او ليست علة ولا معلولة او ليست علمها داخلية فى جوهر ذواتها. والحد التام الذى هو كمال البرهان. والحد الناقص الذى هو مبده البرهان او تمامه وتحقق ايضا ان البسائط الذهنية والخارجية ليس لها حد بل ولارسم اصلا وكذا لابرهان لم عليها من جهة ان تلك الامور غير معلولة لشي اصلا ولكن يكون عليها برهان ان من قبل معاليلها وآثارها ان كانت غير بينة ويمكن ان يكون لها حدود اسمية اى لفظية فقط حيث ان هذه الامور من سنخ الوجود لالمهية والوجود ليس له حد ولارسم لان مقسمهما شيئية المبهية اللهم الا ان يكون مبده الاجناس العالمية فان لها حدودا اسمية ورسوما ايضا و ان المركبات الذهنية التى هى بسائط خارجية وكذا المركبات الذهنية والخارجية يكون لها حدود اسمية و حقيقية تامة او ناقصة ويكون لها رسوم كذلك غالبا فان كان وجودها فى حد ذاتها او وجودها لموضوعاتها الذى هو عين وجودها فى نفسها بينا غير محتاج الى البرهان فلا يكون لها براهين لمية ولا انية لعدم الاحتياج اليهما وان لم يكن بينا يكون عليها براهين انية و لمية لو كانت علة ومعلولة ايضا وان كانت غير معلولة بالذات كما فى بعض البسائط ولان تكون علة لشي ولا يكون لها آثار وخواص ويكون لها براهين لمية او انية فقط و تبين ايضا ان مشاركة الحد انما تكون مع البرهان العلمى لكن لا مطلقا بل اذا كان الحد الاوسط فى براهينها للمية الذاتى المقوم المساوى مع الاكبر ويكون كما انه علة لوجود الاكبر فى الاصغر علة لوجوده فى نفسه ايضا فمشاركة الحد مع البرهان يجب فيها من طرف البرهان ما ذكر ومن طرف الحد ان يكون حدا حقيقيا باعتمار الوجود لاسميا فقط او باعتبار المبهية من حيث هى او مطلقا وبعبارة اخرى يكون مشتملا على الذاتيات والعلل المقومة للمحدود المساوية له ايضا وهذا فى البرهان الذى

يكون على الهاية المركبة واما الذى يكون على الهلية البسيطة فالحد المشارك معه يجب فيه ماذكر من لزوم الاشتغال على الذاتيات والعلل المساوية. وكذا فى البرهان يلزم ان يكون بالعلة الذاتية المساوية ولكن قد يكون البرهان الذى يكون بالاعراض والمعايل الذاتية كما فى آثار القوى بالنسبة اليها؛ يشارك الحد فى الحد نظراً الى ان تعريف تلك العلل وحدودها يكون بتلك الاعراض والمعايل فيكون كما ان براهينها تشتمل عليها فكذلك حدودها تشتمل عليها ايضا، وقد يدور الامر بينهما ايضا لكن لعل وجه مستحيل فانه كما ان هذه الامور تؤخذ فى حدود معروضاتها وعللها فكذلك تؤخذ العلل فى حدود تلك المعايل ولكن على تقدير عدم تبينها بحقا يقم لامطلقا وتحقق هذا فى البراهين التى تكون على الهليات البسيطة مما لاختفاء فيه واما فى البراهين على الهليات المركبة فانما يتصور فى البرهان اللمى على ثبوت تلك العوارض للمعروضات والحد الذى يؤخذ من عللها واما فى البراهين الانية فتصوره لا يخلو عن نوع خفاء ثم ان مشاركة الحد مع البرهان فى البراهين التى تكون على الهليات المركبة ظاهرة مما مرت الاشارة اليه واما فى الهليات البسيطة على الوجودات فبالنسبة الى نفس الوجود ظاهرة لان ماهو ولم هو وهل هو فى الوجودات واحد كما بينا شرحه سابقا واما بالنسبة الى الموضوعات اى المهميات الموجودة فلو كان الحد الوسط فى البرهان العلة المادية او الصورية فالمشاركة ظاهرة ولو كان الوسط العلة الفاعلية او الغائية فلا يمكن المشاركة الا عند كون المحدود المهمة الموجودة من حيث كونها كذلك وكون الوسط العلة الذاتية المساوية بل الحق ان المشاركة على التقدير الاول انما تكون فيهذا الغرض فتأمل .

ثم انه قد علم مما ذكر ان مشاركة الحد مع البرهان لا تكون فى جميع الحدود والبراهين بل انما تكون فى بعضها اى تكون فى البرهان اللمى بالعلة الذاتية المساوية مع الحد الذى يكون بحسب المهمة الموجودة سواء كان بالنسبة الى البرهان الذى يكون على الهلية البسيطة او المركبة لكن بالتفصيل الذى اشرنا اليه وفى البرهان الانى بالنسبة الى القوى وآثارها واما فى الحد الذى يكون باعتبار الوجود فقط بالمعنى

الذى اشير اليه فى الكتاب فالمشاركة فيه بمعنى آخر وهوان العلة التى هى البرهان على المعلول تكون بمعنىها حدا تاما له لالحد الميزانى المركب من الجنس والفصل اذ لا يتصور الحد بذاك المعنى للوجود بل بالمعنى المقوم او تمام حقيقة الشئ واصله او ما يعم ذلك وما يحكى عن الشئ وهذا مما يعم جميع مراتب الوجود وافراده لكن بتعميم البرهان والحد جميعا حتى يتصور فى حق الواجب تعالى وقد يتكلف بادراج جميع الحدود والبراهين فى ذلك الحكم بتقريب ان البرهان لا يكون الاعلى الوجود والشئ اذا ثبت وجوده يكون حده حدا حقيقيا له مشتملا على مقوم وجوده وماهيته بل قد ينقلب حده الاسمى ويصير حقيقيا فيحصل حينئذ المشاركة بين الحد والبرهان عليه وهذا بالنسبة الى المادة والصورة فيحد المركب لا يخلوا عن وجودا بالنسبة الى الفاعل والغاية والبرهان الذى يكون من العلة العرضية او غير المساوية فالمشاركة بين الحد والبرهان فيه غير متصورة نعم قد يوجه المشاركة بين الامرين بوجه آخر لا يخلوا عن وجه وهو ان الفصل الحقيقى على ما تقرر فى محله انما هو اتجاه الوجودات والبرهان اللامى على الشئ المركب من الجنس والفصل يكون فى الحقيقة على فصله الذى هو نحوه وجوده وما هو ولم هو بل هل هو فى البسيط واحد وما هو البرهان على الوجود هو بعينه حده لكن لابعنى الحد الميزانى بل الحد الوجودى الذى قد مر حديثه وبوجه آخر الوجود من جهة انه طرأ وكلام من صقع الحق والحق شهيد على ذاته وعلى كل شئ فالوجود بما هو وجود حده الذى هو الحق يكون برهانا له ايضا وهذا الوجه وان كان لا يخلو عن لطافة ودقة الا انه لا ربط له بالنظر الميزانى: ثم ان الوجودات من جهة الاحتياج الى الحد والبرهان او الغناء عنهما او عن احدهما على اقسام فمهما ملاحظ له ولا برهان لمى عليه وهو الواجب تعالى ووجهه او الاعداد والاعتباريات. ومنها ماله حدو عليه برهان وهو الموجودات المركبة الغير بينة الهلية ومنها ماله حد وليس عليه برهان وهو الموجود المركب المميز الوجود ومنها ما ليس له حد ولكن عليه برهان وهو الماهيات البسيطة (كالبساط العفلية) الغير المركبة من الجنس والفصل الغير بينة الهلية هذا بالنظر البدوى الميزانى واما بالنظر الدقيق العرفانى فالحق ان ملاحظه لا برهان عليه لان مالا

حدله ليس من سنخ المبهمة ولو كان من الماهيات البسيطة يتصور له الحد المنطقي ولولا العوارض الذاتية والموازم المساوية وكذا لا يكون ممكنا اما لان كل ممكن زوج تركيبى واما لان كل ممكن له حد اما الحد الميزانى او الحد الوجودى فلو عممنا الحد فى القاعدة المقررة لانهصر ما ليس له حد فى الوجود الواجبى بل لو جعلنا المراد الحد الميزانى لامكن ادعاء العصر فى الواجب تعالى بتقريب ان نفى الحد والمهية فى المقول ليس من جهة كونها ممكنة بل من جهة كونها وجه الحقيقة الواجبية الباقى بعد فناء كل شىء وبعبارة اخرى من جهة كونها من صقع الوجوب فنفى الحد عنها بالتبع فتدبر .

فيصح ان نفى الحد مطلقا من خواص الوجوب فتأمل... واما عكس القاعدة فليس بمسالم كليا اذ يمكن ان تكون حقيقة محدودة مبينة الهلية غير محتاجة الى البرهان مع احتياجها الى الحد اللهم الا ان يكون المراد امكان اقامة البرهان عليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن تبين هليتها فيمكن حينئذ ادعاء الاصل والعكس كليا سيما اذا جعلنا المراد من الحد امكان ان يكون له حد فتدبر فعلى تقدير صدق الاصل والعكس كليا يلزمه صدق موجبتين كليتين وهما ان كل ماله حد فعليه برهان وكل ماعليه برهان فله حد لكن الميزانيين لا يلتزمون بذلك فان الاوليات و اكثر الاحوال الذاتية كالوحدة التى هى موضوع علم الحساب على ما قيل ليس عليها برهان ولكن قد يكون لاجزائها حدود والبسائط الغير البيئة عليها برهان وليس لها حدود كما مر شرحه وهذا انما يكون على تقدير تخصيص الحد بالحد الميزانى واما على تقدير التعميم وجمله شاملا لمطلق الحد الوجودى والميزانى فتقريب دعوى الكلية يكون بما اشير اليه آنفا فتدبر . فتبين من هذا ان مشاركة الحد والميزان تكون فى بعض المواد على تقدير، وفى جميعها على تقدير آخر . ثم انه قد يظهر للملييب العارف من هذه القاعدة اصلا وعكسا ومما تنفرع هى عليه من مشاركة الحد والبرهان ومما ذكره الحكماء الالهيون من ان ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها وما افاده معلم الفلاسفة من ان ماهو ولم فى كثير من الاشياء واحد؛ ان الحد الكامل لكل وجود بما هو وجود بل لكل شىء انما هو الواجب تعالى شأنه وانه اصل كل شىء ومقومه فتدبر وان تفريع نفى البرهان على نفى الحد فى كلام صدره

متألهة الاسلام والمصنف قدس سرها صحيح في خصوص الوجود على تقدير ومطلقا على تقدير آخر واه على الاول يمكن حمل كثير من الاشياء الواقعة في كلام المعلم على الوجود بخصوصه ايضا نظراً الى ان الماهية قليلة الرتبة بالنسبة اليه بل كونه الاشياء محضاً بالنظر اليه فتدبر.

هذا انما هو في برهان اللم واما برهان الان فالمطابق مع قواعد القوم ان كل ماله معلول وائر وهو غير بين الوجود والهلية يمكن ان يقام عليه برهان من ناحية معلوله وائره ولكن الذين يجعلون مرجع العملية الى التطور والتشأن ويجعلون ظهور العلة منشأ لظهور المعلول بدون العكس ويكون لسان حالهم اولم يكف بربك انه على كل شى شهيد او متى غبت حتى تحتاج الى دليل بدل عليك ينكرون ان يعرف علة العلل ببرهان الان ويكون غيره معروفاً ومبيناً له لأن الظلمة لا نصير دليلاً على النور ولا الظل على الحرور ويقولون :

آفتاب آمد دليل آفتاب      گر دليلت بابد از وی رو متاب  
فافهم وتبصر .

قوله (قده) بانه ترتيب الخ (ص ٤٧)

انما عدل عن تطبيق ما افاده على تعريف البعض للفكر بانه ملاحظة المعقول لتحصيل المجعول لان التعريف المذكور مع اشتغاله مشتمل على العلل الاربع فهو انسب بمرامه في المقام من تعريف البعض .

قوله (قده) ان هذه النفس الخ (ص ٤٨)  
مقول لقول الجهمور

قوله (قده) وليس كذلك (ص ٤٨)

لان الفكر عند محققى الحكماء حركة النفس في الصور المعقولة نعم لما كان ادراكات النفس للصور العقلية والكليات بعد الكثرة بمعونة ادراك الجزئيات وانتزاع تلك الكليات عنها بالوجه الذى نرى اليه سابقا ولا يكون هذا الا بشركة المتخيلة فسموها لذلك بالمتفكرة ايضاً تسمية الاله باسم ذبها او من جهة كونها من مراتب النفس ودرجاتها

(٢٣٧)

والا فالفكر اى المتحرك فى الصور العقلية انما هو النفس من جهة قوتها العاقلة و من حيث كونها مدركة للكليات ،

قوله (قده) او منتهبة الخ (ص ٣٨)

وذلك للزوم الدور او التسلسل على تقدير عدم الانتهاء

قوله (قده) فى الاقطار الثلاثة (ص ٣٨)

التقييد بالثلاثة لاجراج الزيادة فى بعض الاقطار كما فى حال السمن سيما فى غير سن النمو .

قوله (قده) الاجزاء الاصلية (ص ٣٨)

وهى المكونة من المنين بناء على تحقق المنى للاشئ وليس المراد ان النامية تزيد فى الاصلية مثل العظام والعروق والا اعضاء الرئيسة وغيرها فقط بل لاجراج الازدياد فى غير الاصلية فقط

قوله (قده) على التناوب الطائى الخ لاجراج بعض الامراض (ص ٣٨)

قوله (قده) تقسيم للحد بنحو آخر (ص ٣٨)

اى غير ما شير اليه سابقا من تقسيم الحد الى النام والناقص والحد الحقيقى والاسمى وما يقابل الرسم وما يعمه .

قوله (قده) اوفان الخ (ص ٣٩)

اى او متعاق بقولنا فان على العلة

قوله (قده) يعترى الخ (ص ٣٩)

اى يعترى على القاب المراد بدم القلب هو الدم الذى يكون فى الدمليز الايسر من القلب .

قوله (قده) كما ان علتها الخ (ص ٣٩)

اى علة الارادة

قوله (قده) فان العاملة الخ (ص ٣٩)

اى كنجيئة المعلول بالنسبة الى العلة بوجه فان هذه المراتب و ان كانت مختلفة



من جهة ان بعضها من مراتب القوة العلامة الإدراكية و بعضها من مراتب القوة العمالة الفعالة الا انها كلها درجات لنفس الرفيعة الدرجات ومقامات لذاتها البسيطة الضرورية ومن مراتبها النزولية والصعودية والنسبة بينها طولية لاعرضية.

قوله (قده) لاعلل لها بالذات (ص ٤٠)

الاول باعتبار الامور العدمية حيث انها لعدميةها دون المعلوماتية والمجمولية ولا علة لها من جهة انها لاحظ لها من التحقق بالذات فعلى مذاق من بنفى عنها العلية والمعلوماتية مطلقا كما هو مذاق امام الاشرافين فليس لها علة اصلا واما على مذاق من يقبل بالعلية والمعلوماتية فيها من جهة ان لها حظا من التحقق باعتبار اضافتها الى الوجودات والملكات فاتصافها بهما ايضا يكون بالعرض ومن جهة تلك الاضافة فعلى التقدير من يصدق انها لا علة لها بالذات والثاني باعتبار الامور الاعتبارية حيث ان وجودها لما كان باعتبار موضوعاتها اى وجود حثية فى الموضوعات تكون منشأ لانتزاعها فكذلك انتسابها الى العلة ايضا يكون بعرض انتساب الموضوعات وحاجتها اليها لالذات ومن حيث انفسها والتمثيل بالنقطة من جهة عدميتها اى من جهة كونها نفاذ الخط لا من جهة كونها قابلة للإشارة الحسية فانها من هذه الجهة وجودية لاعدمية ويمكن ان يكون الاول راجعا الى الامور الاعتبارية فيكون المراد انها لاعلل لها سوى اعتبار المعتبر ولحافظ اللاحظ والثاني راجعا الى الامور العدمية من جهة ان لها حظا من التحقق من جهة الاضافة الى الملكات او من جهة قيامها بالموضوعات اى الموضوع الذى له شانية الانصاف بالملكات اذ ليست هى اعدام محضة مطلقا بل عدم شئى عن شئى من شأنه الانصاف بذلك الشئ والفرق بين التعبيرين ان الاول نظر الى نفى العلة الذاتية عنها مطلقا والثانى الى اثباتها لها بالعرض

قوله (قده) اى حدية الحد (ص ٤٠)

انما فسر به بذلك لان ثبوت اجزاء الحد للمحدود كالجوهرية للنفس مثلا انما يكون بالبرهان لا غير .

قوله (قده) فلا بد الخ (ص ٤٠)

بناء على ان يكون الاستدلال والبرهان بطريق الشكل الاول و انما اقتصر عليه لكونه هو الاصل فى باب البرهان ولانه لا يمكن ان يكنسب الحد بالبرهان لو فرضنا جوازه

(٢٣٩)

الابقياس من الضرب الاول من الشكل الاول من جهة لزوم كون النتيجة كلية وان ينمكس الاصغر المحدود والاكبر الحد كل واحد منهما على الآخر وان يتسارياً .

قوله (قده) كما قلنا الخ (ص ٣٠)

اي كما بينا تلك الشقوق تفصيلاً بقولنا ادل الخ .

قوله (قده) وان كان الخ (ص ٣٠)

الاولى بحسب الظاهر ان يقول بل كان التغاير كما لا يخفى ولكنه انى به- هذه العبارة للإشارة الى لزوم هذا القدر من المخالفة في تحقق المصادرة على المطلوب الاول فرقاً بينه وبين اخذ الشئ في تعريف نفسه وجعله حداً لنفسه وبعبارة اخرى لما فرض وجود الحدين هنا فتحقق مغايرة ما ولو في العبارة فقط لازم قطعاً في ثبوت الانثينية و الا لازم خلاف الفرض بدهاة .

قوله (قده) لان الحد والمحدود متساويان الخ (ص ٤١)

قد مر بيان ذلك سابقاً

قوله (قده) فالامر ذاهب الى غير النهاية الخ (ص ٤١)

وذلك تسلسل مستحيل لمكان الترتب والاجتماع من جهة ان ثبوت كل وسط يتوقف على ثبوت الوسط الذي قبله والحد يجب اجتماعه مع المحدود تصوراً مع انه على تقدير عدم الانتهاء لا يمكن تصور المحدود اصلاً ولانا ننقل الكلام الى مجموع هـ- هذه الامور الغير المنتهية وكيفية ثبوتها للمحدود و انما لم يذكر المصادرة على المطالب لانه على خلاف الفرض حقيقة ولان مفسدته تعرف من مفسدة الدور .

قوله (قده) واكتسب بوجه الخ (ص ٤١)

كالتركيب ونحوه

قوله (قده) فلم لا يكتسب الخ (ص ٤١)

اي كلامنا ليس في الحد الخاص بل في الحد المطلق بما هو حد فذ فرض اكتساب حد ما بما هو حد بغير البرهان فنثبت امكان اكتساب مطلق الحد به .

(ص ٤١)

قوله (قده) على انه لا يجوز الخ

لما كان هنا مظنة ايراد وسؤال و هو انه لو فرض امكان ثبوت حدين نامين  
لمحدود واحد فلم لا يجوز ان يكون اكتساب كل واحد منهما بوجه اخر غير الوجه الذى  
يكتسب به الاول من حيث هو حد خاص مخالف للحد الاخر قولكم فكيف الخ قلنا  
مدعاكم عدم جواز اكتساب الحد بما حد من البرهان و تسليمنا لجواز اكتساب كل واحد  
من الحدين بطريق آخر لا يثبت ما ادعيتموه فاورد قده هذا الكلام لدفع مظنة ذلك السؤال  
وتقرير الجواب هو ان ما ذكرناه كان على سبيل المماثلة معكم والافتداد بالحد المحدود  
الواحد مما لا يمكن اصلا ويمكن ان يكون هذا الكلام لبيان وجه آخر لا متنازع تكرر  
الحد والفرق بينه وبين الاول غناء ذلك الوجه عن مؤنة التمسك بالدور والتسلسل  
بخلاف الاول فتدبر

ص ٤١

قوله (قده) قلت المراد الخ

اقول برد عليه ان الراد او كان ما افاده قده لقل الشيخ فكيف صار ما هو خارج  
عن ذات الشئ وحقيقته ومحمول عليه بالحمل الشايع ذاتيا له و محمولا عليه بالحمل  
الاولى الذاتى وايضا الذاتى انما يكون بين الثبوت لذى الذاتى او كان الشئ متصورا  
بالكنهه واذا كان كذلك كان حده معلوما غير محتاج الى الاكتساب وكذا معلية العرضى  
لا ربط له بما هو الكلام فيه فانه من حيث الوجود والثبوت لا من حيث التصور والادراك  
فالحق فى الجواب ان يقال ان مراد الشيخ قده ان الوسط يجب ان يكون ثبوته للاصغر  
معلوما اما بذاته او بتوسط امر اخر حتى يمكن ان يستدل به على ثبوته للاكبر و لما  
كان الوسط فى المقام وسطا لاثبات حدية الاكبر للاصغر فيجب ان يكون حدية الاوسط  
اعرف وهذا مما لا يمكن فى العرضى اصلا وهذا ايضا مراد النصف قده الا انه عبر بذلك  
لفرض فيه وبوجه اخر الوسط لو كان عرضياً والاكبر ذاتياً يكون ثبوت الاكبر للاصغر اوضح  
من ثبوته للاوسط مع ان المفروض ان الامر بالعكس و ايضا لو جعل المراد من  
قولك كل انسان ضاحك وكل ضاحك حيوان ناطق الضاحك بما هو ضاحك فكاذب او  
بما هو انسان فقد صار الثبوت للانسان اعرف من ثبوته للضاحك فتدبر .

(٢٤١)

(ص ٤٢)

قوله والذاتى لا يعمل الخ

اى بعلة و راء علة الذات لو كانت الذات معلولة ولا يعمل مطلقا لو لم يكن معلولة و بعبارة اخرى ثبوتها و حملها غير محتاج الى علة بل معلولية الذات بعين معلولية ذاتها للمعلة الجائلة اياها و معللية العرضى ايضا انما تكون بمعنى الانبعاث عن الذات او علة اخرى جائلة لكمالات الذات

« في عدم اكتساب الحد بالحد والقسمة والاستقرار »

(ص ٤٢)

قوله (قده) وايضا لا يكتب الخ

اى لا يكتب نفس الحد اوحدية الحد بان يقال المفهوم الكذائى حد لما هو ضد لذلك الشئ فـضد ذلك المفهوم ايضا حد لذلك الشئ او يقل هذا الشئ يحد بكذا فـضده يحد بضد كذا او يقال لما كان المحدود ضد ذلك الشئ فـضد حد ذلك الشئ حد ذلك الذى يراد حده .

( ص ٤٢ )

قوله (قده) فانه دور الخ

هذا بناء على كسب حد مطلق الضد من حد ضده اذلا خصوصية تقتضى الترجيح والتخصيص فكما ان الشئ يكتب حد من حد ضده فكذا ضده يكتب حد من حده وسيشير اليه المصنف بقوله اذا المفروض ان الحد مجهول بعد (اه) .

(ص ٤٢)

قوله (قده) انه تعريف الخ

اذ الضدان فى حد المعرفة والجهالة سواء ومتساويان بماهما ضدان .

(ص ٤٢)

قوله (قده) على انه الخ

فان الصور الجوهرية لا ضد لها بناء على اخذ الموضوع فى حد الضدين وكذا الموجودات المفارقة عن المواد مطلقا لا ضد لها اصلا .

(ص ٤٣)

قوله (قده) هذا ظاهره الخ

اى هذا الذى ذكرناه انما هو ظاهر كلام الشيخ ويحتمل ان يكون مراده انه لما كان الحد مطلقا مجهولا وايست حقيقة السواد الذى هو ضد للبياض معلومة لنا وكذا حقيقة البياض ايضا مجهولة فكون المنفرق لنور البصر حدا للسواد و ضده حد البياض ايضا من المحتمل وبالجملة المفروض ان الحد مطلقا مجهول بعد، وانه يصير معلوما

بالاكتساب من طريق الضد حينئذ لم يصير معلوما لنا واقعا ان السواد يحد بكذا قبل معرفة ان اليباض يحد بكذا حتى يؤخذ حد البياض مثلامن حد السواد او بالعكس فكما انه يمكن ان يجعل المفرق حد لليباض يمكن ان يجعل حد للضد ايضا فان قلت فما معنى ما اشتهر من انه تعرف الاشياء باضدادها و مقابلاتها قلت ما يذكر في المقام انما هو بحسب الحقيقة وبحسب كتاب البرهان وما نقل انما هو بحسب المشهور وفي كتاب الجدل كما ذكر في الشفا وايضا ليس المراد من هذا الكلام ان معرفة الاشياء مطلقا بحدودها ورسومها انما تكون من سبيل معرفة المقابل والحد اذ قد عرفت بطلان هذا بما لا مزيد عليه بل المراد ان من طرق معرفة الشئ يحدده او يرسمه؛ معرفته بمعرفة رسم ضده او حده بان يكون حد الضد معلوما مفروغا عنه فيقصد معرفة الضد المجهول بحد ضده مثل ان يعلم ان السواد ضد لليباض وان السواد محدود بكذا فيعرف ان اليباض محدود بضد ما يحد به السواد. وبالجمله المراد من هذا الكلام ان في معرفة حد الضد اعانة على معرفة الشئ لو كان له مقابل وهذا نظير ما يقال النعمه او الشئ اذا فقدت عرفت او اذا فقد عرف او ان في معرفة ضد الشئ نوع معرفة بالشئ ولو بالرسم او بوجه ما ، وسر ذلك انا اذا عرفنا الشئ الذي له مقابل او ضد علمنا اجمالا ان صورة ذلك الشئ وفصله الذي هو تمام حقيقته مباين ومقابل لفصل ضده و صورته لان مرجع التضاد انما هو الى الفصول لوجوب اشتراك الضدين في الجنس القريب وكذلك اثره الذاتي مباين للاثر الذاتي لضده فنتمكن حينئذ من تعريف ضده بالمعرفة الحدية او الرسمية بجعل ضد فصل الشئ المعلوم فصلا لضده او نعرفه باتصافه بضد اثر ضده و قد يقال ان ما ذكرنا هو في الامور المحسوسة فان الحاسة ما دامت ممتونة بادراك ملامتها او بادراك الشئ غير مستشعرة بفقده وان الانوار الموجودة منسوبة اليه فاذا فقد عرفت ان الانوار السابقة كانت مستندة اليه فتأمل .

(ص ٤٣)

قوله (قده) وايضا ان وضعت الخ

اي لو وضعت ان الحد الذي يعلم بالاستقراء اما ان يكون اولاحداً للنوع او يكون اولاحداً للجزئيات لاجاز ان يكون اولاحداً للجزئيات لان الجزئيات مختلفة ولا يمكن

ان يكون الاختلاف بالذاتيات ولو كان بها فالمنقول الى النوع لا يكون اكثر من واحد مع ان الحد الذى للجزئى لو فرض وحدته مع تعدد الجزئيات ان وضع كونه حدامن اجل حمله على الافراد فالحمل اعم من ان يكون ذاتيا او حملا عرضيا فكيف ينقل الى النوع بعنوان كونه حداً له اذ حمل الحد على المحدود يجب ان يكون من قبيل حمل الذاتى ، قل فى الشفا فنقول ايضا الحد لا يصطاد بالاستقراء و قد تبين هذا لك من ان الاستقراء الحقيقى هو من الجزئيات المحسوسة وهذا لاحدود لها على ما اوضحناه والثانى انه ان استقرى منها قول على انه حد فان ذلك القول اما ان يوجد على انه حد لكل واحد من الاشخاص فنقل على انه حداً لكلى كما اذا وجد حكم فى الجزئيات نقل الى الكلى او على انه حد لنوع الاشخاص ولا يمكن ان يكون حداً لكل واحد من الجزئيات فانه يعرض من ذلك محالان احدهما انه لو كان لكل واحد منهما حد يخصه لكان لا يشاركه فيه الاخر وكان لا يمكن ان ينقل الى النوع كله اذ ينقل اليه حدود كثيرة مختلفة و الثانى ان الحد الخاص بكل واحد لو كان من الامور الذاتية فلا يمكن ان يكون من الذاتيات التى يشترك فيها بل بالعوارض التى عسى ان تخص جملة منها شخصا واحدا كما علم فى ابسا غوجى والعوارض غير داخلية فى ماهية الشئ فقد بطل اذن قسم واحد من هذا الاستقراء وبقي انه انما يستقرى على انه حد لنوع الاشخاص وليس شئ من الاشخاص يدل على وجود معنى فيه على انه حد لنوعه الا ان يعرف نوعه اولاً ويعرف الحد له فيكون الاستقراء باطلاً الخ ، فما افاده المصنف يمكن ان يكون اشارة الى ما افاده الشبخ او على ما ذكرناه فنأمل .

قوله (قده) وهى الاشخاص المحدود الخ (ص ٤٣)

لما كان مرجع الضمير اشخاص الحد والمقصود النظر فى اشخاص المحدود افاد (قده) ان اشخاص الحد لما كانت هى اشخاص المحدود فلا ضمير فى جعل مرجع الضمير اشخاص الحد مع كون المقصود اشخاص المحدود .

قوله (قده) تميز ان الخ (ص ٤٣)

وهو ساوت اى فغبما رتب كل ما وجد مساويا للمحدود حملا ومعناه فهو حد الخ

والمراد من تساوى الحمل حمل الحد على المحدود كلياً وبالعكس والمراد من التساوى ما اشار اليه بقوله والمفهوم، أهمية الابلالاجمال والتفصيل .

قوله (قده) اذ المقصود الخ (ص ٤٣)

ومعلوم ان جميع ذاتيات الشئ لا يباين الشئ بالمعنى اللهم الابلالاجمال والتفصيل الغير الضائر بالانحداد .

قوله (قده) ان الحدود حسب الوجود الخ (ص ٤٣)

المراد من هذا الكلام امران احدهما ان الحد الحقيقي انما يكون للشئ الموجود وان المعدوم لا يحد بالحد الحقيقي كما مر شرح ذلك سابقا الثانى ان الحد الحقيقي انما يكون بصورة عقلية مساوية لصورة خارجية موجودة بمعنى انه يجب ان يشمل على جميع مقومات الشئ الموجود بحيث لا يشذ عنه معنى اصلا ولا يمكن ان يقتصر فيه على التميز فقط وفيهذا اشارة بل دلالة على اصالة الوجود واعتبارية المهمية فتأمل ، وليس المراد منه ان الحد انما هو بازاء الوجود من حيث هو وجود اذ الوجود بما هو وجود لا حد له اصلا كما مر حديث ذلك .

قوله (قده) قد حكى المهمية الخ (ص ٤٤)

اى المهمية الموجوده لا المهمية من حيث هى .

قوله (قده) ان يقوم الحد فى النفس الخ (ص ٤٤)

اما بالقيام الحلولى بناء على مذاقه او بالقيام الصدورى او بنحو الاتحاد كما هو مذهب آل الحق والحقيقة .

قوله (قده) فبح يعرض الخ (ص ٤٤)

اى المقصود الحقيقى من التحديد ليس هو ان يميز الحدود حتى يقتصر على كل ما يحصل به التميز بل تحصيل صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها ولكن التميز مقصود ثانوى يتبع المقصود الاول فى الحصول .

قوله (قده) ولذلك فلاحد بالحقيقة الخ (ص ٤٤)

اما تفريع على قوله والحد عنوان للذات انتهى اذ الذات والحقيقه لا تطلقان على

المعدوم او على قوله فيجب ان يقوم الحدفى النفس انتهى .

قوله (نده) قلب ماء الشارحة الخ (ص ٤٢)

اى قلب مطلب ماء الشارحة الى مطلب ما الحقيقية او قلب السؤال او تغييره الى سؤال اخر والمراد بالقلب ليس الانقلاب المستحيل بل من قبيل تبديل الناقص الى الكامل لحصول شرط او تحقق كمال كان فاقداله .

قوله (قده) وما بلها الخ (ص ٤٤)

وهو مقام العنصرية .

قوله (قده) اذا الطبيعة الخ (ص ٤٤)

اشارة الى قاعدة امكان الاخر .

قوله (قده) ذو الصورة الخ (ص ٤٥)

وهو عند كونه فى مقام المنوية او الامشاج والاخلاط او عند ظهوره فى مقام الاغذية المنتهية الى المتغذى .

قوله (قده) وان ادراج العنصرية الخ (ص ٤٥)

(ان قلت) لو كان الامر كما ذكره (قده) لزم ان يزداد فى سلسلة اجناس الانسان جنسان اخران وهما ذو صورة عنصرية وذو صورة معدنية لان التعريف المذكور مبنى على ما ذهب اليه ائمة الحكمة من حصر الاجناس الانسانية و فصولها البعيدة والقريبة فيما ذكرهم ان ذينك الامرين مما لا يمكن حملهما على الانسان لان الصورة العنصرية والمعدنية تكونان بشرط لبالنسبة الى الانسان والجنس والفصل يجب كونهما لا بشرط، لا بشرط لا (قلت) لعل عدم ذكرهم لها فى سلسلة الاجناس الانسانية من جهة ادراجهم-م اياهما فى الجسم المطلق وهذا مما لاضير فيه فى مقام تحصيل الاجناس والفصول واما فى مقام بيان حد الشئ والصورة المساوية لوجوده فلا ينبغي القناعة بذكر معانى الشئ وذانياته على سبيل الاجمال لمنافاته للغرض من التحديد كما اشار اليه (قده) واما كون الصورة العنصرية والمعدنية بشرط لبالنسبة الى الانسان فلا يستلزم ان يكون ذو الصورة العنصرية والمعدنية كذلك كما ان كون النفس النباتية بشرط لبالنسبة اليه لا يستلزم ان



يكون ذوالنفس النباتية كذلك فنأمل .

### « في القضايا »

قوله (قده) للصدق الخ (ص ٤٥)

تفسير الصدق والكذب بما ذكر لدفع الدور المورد على تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب من جهة تعريف الصدق ومقابلته بالخبر المطابق وغير المطابق والدفع بما اشار اليه من ان المراد بالصدق والكذب المورد في تعريف الخبر بمعنى المطابقة واللا مطابقة لا بالمعنى المذكور

قوله (قده) والكذب الخ (ص ٤٥)

الوا والجامعة هنا بمعنى اوالقاسمة فلا يردان احتمال الامرين مما لا يمكن قط و بالجملة معنى هذا الكلام انه من حيث هو قابل للامرين وان كان ما يتصف به فعلا و احدا منهما

قوله (قده) وطار الخ (ص ٤٥)

اشارة الى الاشكال بجمع التعريف حيث انه لا يشمل خبر المخبر الصادق ومالا يحتمل الكذب من القضايا البديهية ومحصل الجواب ان المراد احتمال الخبر لهما من حيث الذات اى من حيث هو خبر مع قطع النظر عن المخبر والمخبر عنه .

وكل منهما الخ (ص ٣٥)

اى يناسب ان يكون معنى القضية المرادفة للعقل فلا يرد ان المناسبة لا تقتضى الترادف .

قوله (قده) اى نطلق الخ (ص ٤٥)

مراده (قده) ان البساطة هنا ليست بمعناها الحقيقي حيث ان التركيب المنافى للبساطة الحقيقية الذاتية من مقومات القضية مطلقا بل المراد منها البساطة النسبية الاضافية اى من جهة عدم الانحلال الى قضيتين وعدم التركيب منهما

قوله (قده) في هذا المصراع الخ (ص ٤٥)

فان فى قوله تعليق اشارة الى وجه تسمية المتصلة و فى قوله عناد الى التسمية بالمنفصلة

(٢٤٧)

(ص ٤٦)

قوله (قده) الى قضيتين الخ

وذلك لان التاليف الاولى انما يكون بين المفردات وهو فى الحملية والثانى انما يكون بين القضايا وهو يكون فى الشرطية ولكنهما خرجا باداة الاتصال والانفصال عن التمام ويسمى الذى يقرن به حرف الشرط مقدما لتقدمه وضعاً وطبعاً والثانى تالياً لتأخره عن الاول كك وتلوه له .

(ص ٤٦)

قوله (قده) ولا يخفى امثلتها الخ

مثال الاول ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وتسمى هذه بالشرطية البسيطة ومثال ما تركب من متصلتين: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكما كان النهار معدوماً كانت الشمس غير طالعة. وما تركب من منفصلتين: كلما كان العدد اماً زوجاً او فرداً فالكواكب اماً زوجاً او فرداً. وما تركب من حملية ومتصلة والحملية مقدم: كلما كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما تركب منهما والمتصلة مقدم كعكس المثال المذكور وما يتركب من حملية ومنفصلة والحملية مقدم كلما كان هذا عدداً فهو اماً زوجاً او فرداً وما يتركب منهما والحملية مقدم كعكس هذا وما يتركب من متصلة ومنفصلة والاولى مقدم كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجوداً وما يتركب من المنفصلة والمتصلة والمنفصلة مقدم كعكس هذا المثال واما امثلة المنفصلة: واولها ما يتركب من حمليتين كقولنا العدد اماً زوجاً واما فرداً وما يتركب من متصلتين اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما يتركب من منفصلتين: اما ان يكون العدد اماً زوجاً واما فرداً واما ان لا يكون اماً زوجاً واما منقسماً بمتساويين وما يتركب من حملية ومتصلة اما ان لا يكون طلوع الشمس علة لوجود النهار واما ان يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما يتركب من حملية ومنفصلة اما ان لا يكون هذا عدداً واما ان يكون اماً زوجاً او فرداً وما يتركب من متصلة ومنفصلة اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون

(٢٤٨)

النهار موجوداً واعلم انه قد يتضاعف التركيب من الشرطيات المتصلة والمنفصلة مرة بعد اخرى وما افاده المصنف لايشمل جميع ذلك كما لا يخفى اذا المراد بيان اقل ما يحصل به التركيب والسرفى ان اقسام المتصلة تسعة واقسام المنفصلة ستة تميز مقدمها عن تابعها بالطبع بخلاف المنفصلة

قوله (قده) لزومية (ص ٤٦)

مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

قوله (قده) اتفاقية (ص ٤٦)

مثل قولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق

لولة (قده) فممنع جمع الخ (ص ٤٦)

اقول ما ذكره قده يسمى بمنع الجمع والخلو بالمعنى الاخص و قد يطابقان على ما يحكم فيه بالتنافى فى الوضع سواء كانا متنافيين فى الرفع اولا وهكذا فى طرف التنافى فى الرفع ويسميان بممانعة الجمع والخلو بالمعنى الاعم لانهما بهذا المعنى يكونان اعم من الاول ومن الحقيقة ويسمى الاولى بالمركبة والثانية بالبسيطة كما ان الاتفاقية قد تفسر بامرئ احدهما ما يحكم فيها باجتماع المقدم والتالى على الصدق من غير ملازمة بينهما كقولنا كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا والثانى هى التى يحكم فيها بصدق التالى مطلقا سواء كان المقدم صادقا كهذا المثال او كاذبا كقولنا كلما كان الخلاء موجودا فلانسان ناطق والاول اخص من الثانى وهو المراد مما ذكر فى الكتاب

قوله (قده) مثل الشئ اما الخ (ص ٤٦)

اقول المنفصلة ان كانت ذات جزئين فهما فى قوة النقيضين مثل المثال الثانى فلا يجوز اجتماعهما ولا ارتفاعهما وان كانت ذات اجزاء كما فى المثال الاول فلا يجوز الاجتماع بين جزئين منها مطلقا ولكن يجوز ارتفاع جزئين منها ولا يجوز ارتفاع جميعها

قوله (قده) والممكن الخ (ص ٤٦)

ان قلت المشلان الاخير ان من قبيل المنفصلة الحقيقية ادلا بجوز ارتفاع الجزئين وهو ظاهر ولا اجتماعهما والا لزم جواز صيرورة الشئ الواحد جوهرأ و عرضا وكليا و

(٢٤٩)

جزئياً بل المثل الاول كذلك عند التحقيق قلت مراده (قده) جواز اجتماعهما فى مطلق الممكن و طبيعته لافى الممكن الواحد والمفهوم الواحد فتأمل ، او المراد اجتماعهما فى كليات الجواهر فانها جواهر ذهنية واعراض خارجية فكذلك المفهومات الكلية الحاصلة فى النفس بناء على مذاق القوم فانها جزئية من حيث قيامها بالنفس الشخصية وكلية من حيث عدم امتناع فرض صدقها على الكثرة وبالجمله الجواهر والعرض والكلى والجزئى مما يجوز اجتماعهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف الحمل و نحو ذلك مما قيل فى مبحث الوجود الذهنى وهذا بخلاف مثل الواجب بالذات والواجب بالغير و ان امكن اجتماعهما فى مطلق الوجود ولكن الشئ الواحد مملاً يمكن اتصافه بهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف نحوى الحمل فتدبر

### « فى اقسام العملية بحسب الموضوع »

قوله (قده) وهذا كما ان الحركة تنقسم الخ (ص ٤٧)

انما شبه تقسيم القضية العملية الى الاقسام الاربعة بتقسيم الحركة للإشارة الى الحركة الجوهرية وان الحركات الذهنية فى المدرجات العقلية الانسانية بمنزلة الحركة الذاتية التحولية للمدرك الذى هى النفس الانسانية المسافرة دائماً من اقليم المادة وموطن الدنور والزوال الى دار العقل ونشأة التجرد والارسال فكما انها تنقسم باعتبارها ذكر الى كذا وكذا فكذلك الحركات تنقسم باعتبار المذكورات الى كذا ثم التقسيم باعتبار الموضوع والمحمول نظير الاقسام بحسب الفاعل وباعتبار الجهات نظير الانقسام بحسب الوقت وباعتبار المحمول نظير الانقسام بحسب ما فيه الحركة كذا قبل فتأمل فيه قوله (قده) بمنزلة ضع الخ (ص ٤٧)

قيل اى بمنزلة ضع امر من ضاع او بمنزلة ضع امر من وضع يضع

قوله (قده) فلا يكون ايطاء الخ (ص ٤٧)

الايطاء هو تكرار القافية المعيب عند البلغاء والسرفى عدم الايطاء ان المراد فى الاول معنى يكون وفيه لفظه مع انه لو اريد به فى كل واحد من المصراعين معناه لم يكن الايطاء نظراً الى اقترانه فى احدهما بكلمة قد

قوله (قده) فدائماً اوله اما حرف زائد الخ (ص ٤٨)

اى حرف الفاء فى الكلمة الاولى من المصراع الثانى من قولنا فدائماً اما حرف

زائد واما امر من وفى وفى ف

قوله (قده) ثم ان كسر المثلثة الخ (ص ٤٨)

لى كثر الثاء المثلثة من قولنا او ما ثله بان يكون اسم فاعل بحذف الميم الاول مخفف مماثل اولى من فتحها بان يكون فعل ماض لانه على تقدير الكسريجانس كسر الصاد من المنفصلة

## « فى لمية عدم اعتبار الشخصية فى العلوم »

قوله (قده) ثلاثاء الخ (ص ٤٨)

وذلك لان النفس فى ادراك الكليات بعد الكثرة تحتاج الى مشاهدة الجزئيات حتى تنتزع منها الكليات او تنتقل الى ديار المرسلات فيكون ادراكها ذريعة اليها فتدبر .  
قوله (قده) بنحو الاعداد الخ (ص ٤٨)

اى احتياجها فى الابتداء ايضا اليها انما يكون بنحو الاعداد لانه بنحو الافادة اذ ليس لما بالقوة مدخلية فى افادة الوجود اصلا واما فى الانتهاء فادراكها ايها انما يكون بنحو الاتحاد او بنحو الاخلاقية بحول الله وقوته فهى مستكفية فى ادراكها بذاتها وباطن ذاتها فلا تحتاج الى علة اعدادية اصلا فتدبر .

قوله (قده) فداوم الخ (ص ٤٨)

بالسفر من الخلق الى الحق والنيل بالتمكين بعد التلوين والفناء فى الله والبقاء به وفى التعبير بالمرادة اشارة الى كون النفس مادة قابلة لافاضات المجردات العقلية والعقول القدسية الكلية وانها عاشقة اياها لكونها مقوم ذاتها وتمام حقيقتها .

قوله (قده) سيما الكليات الخ (ص ٤٨)

وهى القواهر الاعلون والمثل النورية الافلاطونية والمراد من عالم الذكر الحكيم هو عالم الجبروت الاعلى والاسفلسمى بذلك لكونه عالم الذكر الذاتى و مبدء الحيات الذاتية الالهية التى انطق الله بها كلشى وهو حضرت الحكمة الحقيقية التى هى العلم بحقايق الاشياء لكونها حقيقة كلشى وصورته التى بها هو هو بالفعل لكون بسيط الحقيقة كل الاشياء وتماها و يمكن ان يكون المراد بها الاعيان الثابتة والصور العلمية الالهية فيكون المراد بعالم الذكر الحكيم نشأة الاعيان الثابتة وحضرة الواحدة

(٢٥١)

فهو عالم الذكر الحكيم لان علم الحق بمعلولاته بعين علمه بذاته المقدسة الوجودية  
التي هي الذكر الحق والحكيم المطلق ونشأة الاعيان الثابتة ايضا نشأة الحكمة الحقيقية  
المطلقة والذكر البات الصريح الحق فتدبر .

قوله (قده) واذا استتبع الخ (ص ٤٨)

كانه دفع دخل مقدر تقديره ان ما قيل ان الكلى لا ينال الجزمى غير مسلم لانك  
قد سلمت ان الكلى ينال الكلى ويستتبعه وهذا تسليم منك بانه ينال الجزمى ايضا لانه  
اذا استتبع تعقل كلى تعقل كلى اخر استتبع احكام جزئياته بالضرورة ، فاجاب (قده) بقوله  
ولكن الخ وحاصل الجواب ان الذى يناله الكلى ايضا في هذه الصورة انما هو الكلى لا  
الجزمى بما هو جزمى .

قوله (ندء) فى سياحة الخ (ص ٤٩)

الاول اشارة الى نهاية سير النفس وهى الاتحاد مع العقول الفعالة والثانى الى  
بداية سيرها وهى مشاهدة ارباب الانواع عن بعد ، والاولى اشارة الى ادراكها للمفاهيم  
الكلية التى هى قنطرة الحقيقة الى الكليات الوجودية والثانية الى ادراكها للمكليات  
الوجودية والمراد من دورها اقطاف اثمارها الكلية .

قوله (ندء) او كجباب الخ (ص ٤٩)

الاول اشارة الى التوحيد الخاص والثانى الى الاخصى .

قوله (قده) ووجد الله عنده الخ (ص ٤٩)

اى وجد الحقيقة الكلية التى هى اية نور الله الظاهر بكلى عنده وفيه اشارة  
الى عدم خلوا الاشى من الشى وظهوره تعالى بكل شى بحكم وهو الذى فى السماء الله .  
قوله (قده) فوفاه حسابه الخ (ص ٤٩)

اى وفاه حسابه من حيث حملاه للامانة الالهية الوجودية وردة تلك الامانة الى  
اهلها وانها الى غايته الكمالية التى هى المظهرية الوجودية للاسماء الحسنى الالهية .

قوله (قده) وفى الحقيقة الخ (ص ٤٩)

انما سميت بالحقيقة لانها اعتبار بحسب الحقيقة دون الخارج فكانه حقيقة القضية

المستعملة في العلوم اولان الحكم فيها على الحقيقة النفس الامرية للشئ ولانها معتبرة في العلوم الحقيقية دون الخارجية والذهنية .

قوله (قده) والقوى الجسمانية الخ (ص ٥٠)

والادراك اما من باب التأثير والخلقية كما عند ابناء الحقيقة او من باب التأثير والانفعال كما هو عند المشهور .

قوله (قده) والعقل الخ (ص ٥٠)

دليل اخر على عدم امكان لحاظ الافراد والجزئيات اى لو فرضنا ان القوى الجسمانية غير متناهية التأثير والتأثر فمع ذلك لا يمكن ملاحظة الافراد الجزئية لان العقل انما يلاحظ الكلى دون الجزئى لان المراد بالقوة هنا مبدء الاثر وبالجسمانية ما تحل في الجسم او تتعلق به فيشمل العقل الانسانى ايضا ويمكن ان يكون الاول دليلا على عدم اقتدار القوى على ادراك الجزئيات الغير المتناهية والثانية على عدم مشاهدة القوة العقلية اياها تفصيلا ودقة وفي التعبير بالملاحظة اشارة الى ان ادراك العقل للصور العقلية انما هو بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد او بالاىصال بالعقول الفعالة المرسلات وانما ذكر هذا الدليل لئلا يقال ان عدم ادراك القوى للامور الغير المتناهية مسلم واما ادراك العقل فليس بمسلم سيما على قدم النفس لان الاحاطة عليها دفعة لو سلم امتناعها فلا نسلم امتناع احاطتها عليها تدريجا مع ان الادراك الدفعى لها ايضا غير مسلم امتناعه في القوة العاقلة المحيطة بالمتناهى والغير المتناهى المشاهدة لكتاب الوجود ودفتر الكون بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فتأمل .. ثم ان بعضهم قد قسم القضية التي يكون موضوعها كليا الى قسمين منها ما يحكم فيها على الطبيعة لا باعتبار عروض الكلية لها ويسمى بالطبيعية ومنها ما يحكم فيها عليها باعتبار عروض الكلية لها وسميها بالقضية العامة والقوم سموا الكل طبيعية لان الموضوع في كليهما نفس الطبيعة الا انها في احدهما مرسلات وفي الاخرى مقيدة بالعموم وبعضهم ادرجها في المخصوصة وبعضهم في المهملة وتفصيل الكلام مذكور في المطولات ثم ان بينهم خلافا في ان الحكم في القضية الحقيقية هل هو على الافراد النفس الامرية او عليها وعلى الافراد

(٢٥٣)

الفرضية اى ما يكون صدق المحمول عليها بمجرد الفرض لا فى نفس الامر حتى يشمل  
الافراد الممكنة والممتنعة جميعها و تحقيق الحق يحتاج الى مجال واسع لا يتحمله  
هذا المختصر .

## « أقسام العملية بحسب المحمول »

(ص ٥٠)

قوله و العناية الخ

انما لم يذكر المصنف المنحرفات وهى العملية التى تتركب السور مع محمولها  
كقولنا الانسان بعض الحيوان او الانسان ليس كل الحيوان وكذا لم يذكر المنحرفات  
وهى ماقى قوة الشرطية تنحرف عن صيغها بحذف اداها مثل « تكون الشمس طالعة و يكون  
النهار موجوداً » ونحو ذلك لعدم اشتهاؤها وعدم تداولها

(ص ٥٠)

قوله والعناية هنا الخ

اما لانها المشهور المتداول بينهم فى الاستعمال و اما لان الحكم بالحقيقة على  
ذات الموضوع والذى فى الذكر سواء كان وجوديا او عدميا هو وصف الموضوع و  
اختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذات و اما المحمول فلما كان مفهومه و اختلافه  
بكونه وجوديا او عدميا يؤثر فى حال القضية فالمتعبر انما هو عدوله او تحصيله كما  
فى شرح المطالع .

(ص ٥١)

قوله وهذا قسم آخر الخ

قد زاده المتأخرون كما فى شرح المطالع وغيره وسيجى تحقيقه فى كلام المصنف.

(ص ٥١)

قوله والسلب عم الخ

تحقيق ان السلب لا يقتضى وجود الموضوع والايجاب يقتضيه مع ان كل واحد  
منهما يحتاج الى تصور الموضوع والمحمول والتصور نحو من الوجود ما نقله فى الحاشية  
من صاحب الاسفار و حواشى المصنف قده على كلامه وحاصله ان مرادهم ان السلب بما  
هو سلب لا يقتضى وجود الموجود و ان اقتضاه بما هو حكم-م او المراد ان السلب لا يقتضى  
الوجود فى ظرف السلب لافى ظرف الحكم والنسبة و فى المقام وجه آخر ذكره شارح  
المطالع وهو ان المراد ان السلب لا يقتضى الوجود حال ارتفاع المحمول لاحال الحكم  
بالارتفاع فتدبر



قوله لم يكن من باب الفصل الخ (ص ٥٤)  
 الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل ترك عطفها والمقام يكون على الازل  
 من باب الوصل وعلى الثاني لا يكون من هذا الباب لانه يكون من قبيل عطف  
 المفرد لا الجملة .

قوله لان الاعتناء فى العلوم الخ (ص ٥٤)  
 اى لو قلنا ذهنية تبادر منها القضية الذهنية المقابلة للمخارجية والحقيقية التى  
 يكون الحكم فيها مقصورا على الافراد الذهنية مع ان تلك القضايا ليست بمعتبرة فى  
 العلوم الحقيقية اذا الاعتناء فيها بالمعقول المطابق لما فى نفس الامر اى المعقول من  
 حقيقة الشئ وذاته لا بمطلق المعلوم ذهنى ويظهر من هذا وجه آخر لتسمية القضية  
 الحقيقية بالحقيقية

### « بعض اقسام المي جهات المهمة »

قوله (قده) لان الواجب الوجود الخ (ص ٣٣)  
 دليل لقوله وصفاته اى انما عممنا انعقاد تلك القضية بالنسبة الى ذات الواجب و  
 صفاته (علت آياته) لانه لو كانت القضية التى تنعقد فى صفات الواجب ضرورية غير ازالة لزم  
 تحقق جهة امكانية فى ذاته المقدسة الوجوبية مع ان الواجب الوجود الخ ، ثم ان هذا  
 الدليل بعينه يثبت عينية صفاته لذاته تعالى بضميمة انحصار الوجوب الذاتى فيه تعالى  
 لانها لو كانت زائدة على ذاته لكانت ممكنة مع الانحصار فيلزم عند العسر تحقق جهة  
 امكانية فى ذاته تعالى لانتفاء صفاته الى ذاته فالمراد انها ازالة بعين ازالة الذات الحققة  
 الوجوبية لكونها عينها ثم ان لهم قاعدتين احدهما تلك القاعدة والاخرى انه لاحالة  
 منتظرة مترتبة لذاته تعالى وهذه اعم من الاولى لاشتراك المجردات المرسلات العقلية معه  
 تعالى فيهذه دون الاولى فتدبر .

قوله (قده) والدوام الخ (ص ٥٥)  
 قيل وهذا الفرق بينهما انما هو بحسب المفهوم واما بحسب التحقق فلا فرق بينهما  
 عند اهل الحقيقة لان الدوام لا يتحقق بدون الضرورة كما حقق فى العلوم الحقيقة فتأمل .

اي ليس المراد بالوجودية ما في قبال السالبة حتى تشمل الممكنة بل المراد بها  
الموجهات التي الخ ، ثم انه افاد آية الله العلامة الحلي قدس سره في الجوهر النضيد ان  
الحكم باعمية الدوام عن الضرورة انما يستقيم في الجزئيات دون الكلليات لانهما فيها  
يجريان مجرى واحد بمعنى ان كل حكم دائم فهو ضروري لان الانفاقيات يستحيل  
دوامها كلية واما في الجزئيات فقد يفترقان بان يتفق لزيدان يدوم فقره من غير ضرورة  
انتهى ، وقل بعض المحققين في هذا المقام ما محصله ان الضرورة والدوام ان اعتبارا بحسب  
المفهوم فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبارا بحسب المفهوم فلا  
شك في ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبارا بحسب ماهو الامر في نفسه فاما ان  
يراد من الضرورة الوجوب بالذات فمن البين ان الدوام اعم منه فان بعض الممكنات  
دائم الوجود ومحال ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات واما ان يراد بها الوجوب  
مطلقا اعم من ان يكون بالغير او بالذات فهو والضرورة متساويان سواء كان في  
الجزئيات او في الكلليات لان الشئ مالم يجب لم يوجد فمتى وجد دائما وجب دائما بل  
الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذا الوجود فقد بان ان الفرق بين الكلليات والجزئيات  
ليس بجيد انتهى ما اردنا نقله. ولكن الحق ان المراد من الضرورة استحالة انفكك  
المحمول عن الموضوع سواء كان مبدء استيجابه نفس ذات الموضوع بذاته من دون  
مدخلية حيشية فيه اصلا او يكون بمدخلية حيشية تعليمية ناشئة عن العلّة الجاعلة لذات  
الموضوع وحقيقته بعين جعل تلك الحقيقة وتأيسها ومن الدوام عدم الانفكك سواء  
امتنع الانفكك اولم يمتنع اصلا والضرورة بهذا المعنى اعم من الوجوب الذاتي ولكن  
الدوام في الكلليات لا ينفك عن الضرورة ولوعند القائلين بالبخت والاتفاق والمنكرين  
لقاعدة الشئ مالم يجب لم يوجد بخلافه في الجزئيات فانه فيها ينفك عن الضرورة ولو بنسأه  
عليه هذا القول وانكار تلك القاعدة نعم بناء على ما نطقت به الضرورة اوقام عليه البرهان  
من مساوقة الوجود مع الضرورة لافرق بين الجزئيات والكلليات فيما ذكر اصلا بل بناء  
على ذاك القول لا يتصور الاتفاق في نظام الوجود ودار التحقق جزئيا وكليا فتدبر ، ثم

ان بما افاده بنقطع عرق الشبهة را سالانه فسر الضرورة باستحالة الانفكاك عقلاى  
بالنظر العقلى الغير المستند الى البرهان كذا قيل فأمل .

### « فى ارجاع الشيخ الانوار الى الموجهات الى البتة »

قوله (قده) بتامة الخ (ص ٥٧)

قيل عليه يجب ان يقال بتانة لانه من البت بمعنى القطع كما اعترف به ولكن يمكن  
ان يقل ان تامة قلبت نونا للتجانس اذ انه تابع الشيخ الاشراق ونقله عنه او انه فعلا من  
البت كالرحمن من الرحم والغضبان من الغضب وامثال ذلك فتدبر .

قوله (قده) المطلقة الخ (ص ٥٨)

قد يراد بالمطلقة ماهو فى قبال الموجهة كما فهمه بعض تلامذة المعلم من كلماته  
ولكن المشهور ما ذكره المصنف فتدبر .

قوله (قده) والجهة وان تصر الخ (ص ٥٨)

وهو ملاحظتها اجزاء للمحمول او ملاحظتها فى العقل لابعامها جهة بل بامهاى مفهوم  
من المفاهيم وشى من الاشياء اى ملحوظة بذاتها .

قوله قده ومطلوبة الخ (ص ٥٨)

اى بهل البسيط لانها جهة الوجود فلا يسئل عنها بهل التى المسئول عنه بها هو  
الوجود ولا بهل المركب لان المسئول عنه بها ثبوت شى لشى وهى جهة الثبوت  
فليس من سنخ الوجود والثبوت حتى يسئل بها عنها فيصير من مسائل العلم ومحمولاته

### « فى القصة القصى »

قوله قده تقيض كلشى الخ (ص ٥٩)

فى هذا المقام كلام نقلوه عن الاسفار فى مبحث «الواحد لا يصدر» من الالهييات

قوله قده وهو فى مادة الامكان الخ (ص ٦١)

اى جواز الاجتماع على الكذب دون الصدق انما هو فى مادة الامكان دون مادة  
الضرورة مثل قولنا كل انسان حيوان ولا شى من الانسان بحيوان لعدم جواز اجتماعهما  
على الكذب كما هو واضح واما فى مادة الامكان مثل الكتابة بالفعل لا بالقوة فانهما غير  
ثابتة للانسان بالضرورة بل بالامكان فيجوز اجتماعهما على الكذب انما قل لجواز انتهى  
لان فى تلك المادة لو كان الامكان فى ضمن الدوام مثل الحركة للفلك فلا يمكن

(٢٥٧)

اجتماعهما على الكذب اصدق كل فلك متحرك وكذب لاشئ من الفلك بمتحرك و هذا بناء على تصور انفكك الدوام عن الضرورة في الوجود واما على تقدير عدم جواز الانفكك بينهما كما هو الحق الحقيقي بالتصديق فلا يجوز اجتماعهما على الكذب في تلك المادة اى مادة الدوام وهما مجتمعان على الكذب في مادة الامكان الصرف قطعاً فلا يحتاج الى التقييد بالجواز

قوله (قده) كما هو المشهور الخ (ص ٦١)

قول غير المشهور مانقله سابقاً من ان نقيض كلشى رفعه

قوله (قده) بالامكان فيه الخ (ص ٦٢)  
اى فى وقت الحيلولة

قوله (قده) وقس الخ (ص ٦٢)

اى وقس عليها باقى المركبات فان نقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالدوام مادام كاتباً لادائماً؛ اما بعض الكتاب ليس بمتحرك الاصابع بالفعل حين هو كاتب واما الكاتب متحرك الاصابع دائماً وهكذا

### « نقل قول بعض القدماء »

قوله (قده) وعند بعض القدماء الخ (ص ٦٣)

لو اتى المصنف بدل هذا المصراع هكذا « ليست سوى التى فى الايجابية، لكن مرجع ضمير ليست الكيفية ولم يكن صريحا فى نفى الجهة عن السلبية فلذلك غيره الى قوله والجهة الخ

قوله (قده) العقل الجزئى الخ (ص ٦٣)

وهو العقل المحدود الانسانى المضاف الى الوهم والمشوب به فى قبال العقل المرسل فان قلت ادراك الكليات ليس من شأن الوهم حتى يعين العقل فى ادراكاته قلت الوهم عنده (قده) ليست قوة براسها بل هى العقل المنزل وعلى تقدير جعلها قوة براسها فلا يضر فى ذلك اصلا لان المراد ان العقل الجزئى من حيث اتصاله بالعقول الفعالة

المرسلة وتنوره بنورها لا يتصور الامر على خلاف ما هي عليه ففى نفس الامر فلا يتصور  
للسوالب نسبة وراء نسبة الموجبات واما من حيث اضافته الى القوى الجزئية وشوبه  
بمدر كانتا قد يتصور الامر على غير ما هو عليه فتدبر

قوله (قده) على سبيل المجاز والانشيه (ص ٦٣)

اي التشبيه بالموجبات من حيث شباهتها لها فى الصورة كما فى المتصلة السالبة و  
المنفصلة السالبة ونحوهما

قوله (قده) له او به الخ (ص ٦٤)

الاول من الاول ناظر الى جعله موضوعا والثانى منه الى جعله رابطة كما قيل او الى  
جعله محكوماً عليه والاول من الثانى الى جعله موضوعاً والثانى محكوماً عليه

قوله (قده) على ان يعتبر الخ (ص ٦٣)

لما كان مظنة اعتراض وهو انه لو كان مدلول السلب رفع الایجاب وانحصر  
النسبة والكيفية والجهة فى الموجبات لزم ان يتحد سلب الدوام مع دوام السلب مع  
ان الاول اعم من الثانى جزماً واتفاقاً فاجاب بالتزام اول احدهما الى الآخر بان يجعل  
مفاد الدوام فى طرف الایجاب ثبوت المحمول للموضوع فى جميع اوقات وجوده بان  
يكون الثبوت فى كل جزء من اجزاء الوقت ملحوظاً بالذات فيكون مفاد قولنا الفلك  
متحرك دائماً انه متحرك فى كل وقت وقت اى في هذا الوقت وفى ذاك الوقت وهكذا  
حتى يصير مفاد سلب هذا؛ سلب تلك النسبة الایجابية فى كل وقت وقت فيؤل حينئذ سلب  
الدوام الى دوام السلب وهذا نظير ما ارتكبه خاتم المجتهدين الملامة الانصارى عايه  
شآيت رحمة الله البارى فى حمله (قدس سره) ما ورد فى باب عدم انفعال الكر بمجرد ملاقاته  
النجاسة من انه «اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شى» على ان مفهومه انه اذا لم يبلغ الى  
هذا الحد ينجسه كل شى فان مرجع ذلك الى ما يشبه ما صنعه (قدس سره) فى المقام فافهم  
خلافاً لاستاذ الكل فى الكل المحقق الخونسارى قدس سرهما الشريف

### «العكس المستوى»

قوله (قده) سهو (ص ٦٥)

اي سهو من الناسخين والا فهذه العبارة المذكورة فى كامات الشيخين وهما اجل

(٢٥٩)

شأننا من هذه النسبة الان يكون مرادهما الملازمة التامة في الكذب فلا ينتقض (ح)  
كما لا ينتقض بما في الشرح

قوله (قده) ولفظ الاتحاد

(ص ٦٦)

لان لازم الاتحاد اللزوم المطلق لا المعية الاتفاقية

### « فكس الموجهات الموجهات »

قوله ( ده ) وليس ينكس

(ص ٦٨)

لوقلنا ان الحكم في الحقيقة يشمل الافراد الممتنعة يمكن انعكاس الممكنة على  
مذاق الشيخ ايضاً لان الاحمار يمكن ان يكون فرساً على سبيل فرض المحال فيصدق ان  
بعض ماهو مركوب زيد بالفعل اى الفرض الذى هو معروض الحمارية حمار بالامكان بل  
بالفعل لان الفعلية اخص من الامكان فيلزم من صدقها صدقه فتأمل

قوله (قده) هذا التمهيل للنسبة

(ص ٦٩)

اى نسبة المفعول الى اصل الفعل نحو كفرته اى نسبته الى الكفر والمراد منها نسبة  
القضية الى العموم او العامة .

قوله (قده) من باب المخ

(ص ٦٩)

اى كان الاصل عممن فحذف النون وابقى الفتح دليلاً عليه والضمير في غممه راجع  
الى القضية العرفية بتأويلها بالعقد ونحوه كما في دائمة فانه يكون من باب الوقف بالسكون  
للضرورة

قوله (قده) وما لها الخ

(ص ٧٠)

اى القضايا التى لها اللىسية اى يقال في حقها انها ليس لهذه القضايا عكس هي  
سبع من القضايا السبع التى هي صنف الوجودية الخ

قوله (قده) مع كذب بعض المنحسف

(ص ٧٠)

اى مع كذب السالبة الجزئية الممكنة العامة التى هي اعم من ساير القضايا الموجهة،  
التى يدل كذبها على كذب الباقي بطريق الاولوية القطعية وبذل على كذبها صدق نقيضها  
وهي الكلية الضرورية

## «عكس النقيض»

قوله (قده كمفعول الجزاء (ص ٧٠)

وهو الجزئين حيث انه مفعول بدل (الذى هو الجزاء) قدم عليه

قوله (قده) حسبنا الخ (ص ٧١)

فقال السيد الشريف ان القدماء فرعوا على مذهبهم وطريقهم ان الموجبة الكلية تنعكس كنفسها والسالبة كلية كانت اوجزمية تنعكس جزئية وبينوا ذلك بما ملخصه انه اذا قلنا كل انسان حيوان ينعكس الى قولنا كل مالىس بحيوان ليس بانسان وكذلك اذا قلنا لا شئ من الانسان بحجر يصدق بعض مالىس بانسان ليس بحجر والا يلزم صدق نقاض هاتين القضيتين ويلزم منه المحال فتكون القضيتان صادقتين وهو المطلوب

واورد عليهم المتأخرون باننا لانسلم انه لو لم يصدق العكس لصدق فى الاولى بعض مالىس بحيوان انسان غاية ما فى الباب يلزم صدق قولنا ليس بعض مالىس بحيوان ليس بانسان لكنه لا يلزم منه صدق بعض ما ليس بحيوان انسان لان السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فالتعريف الجامع ما عرفناه. ثم اورد عليهم الشريف باننا نأخذ نقيضى الطرفين بمعنى السلب لا بمعنى العدول و الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة و لما كان التعريف المنقول عن المتأخرين غير متداول فى العلوم وكان ما افاده القدماء مرضى ارباب التحقيق فلذلك قال حسبنا فافهم

قوله (قده) يامر توى (ص ٧١)

اى من ماء الحيات السارى فى الدراى و الفيز المنسبط .

## «القياس»

قوله (قده) غوص فى القياس الخ (ص ٧١)

انما عبر بالغوص للاشارة الى ان اتم الطرق واكملها لاقتناص المعارف والعلوم و اكتساب التصديقات النظرية المجهولة عن المعلومة انما هو طريق القياس اى التوصل من الاقوال المعلومة الى الاقوال المجهولة وان ذلك الطريق يحتاج اليه فى جل العلوم

النظرية بل كلها فهو بحر لا ينزف فالواجب على المنطقي الذي يريد ان يصل الى فائدته ان يفوص في ابحر ابوابه وتحقيق مطالبه ليستخرج الدرر واللالى من ذلك البحر الذخار وبصرف عمره في تكميله طول الليل والنهار ثم ان التعريف الذى ذكره للقياس مشتمل على قيود ستة اولها يستفاد من قوله قياسنا وهو لخراج التمثيل كما صرح به ولكن ذلك التقييد غير محتاج اليه بل هو لمزيد الايضاح لان التمثيل لا يسمى عندهم بالقياس لان القياس عبارة عن الاستدلال من الكلى على الجزئى الحقيقى او الاضافى والتمثيل استدلال من الجزئى على الجزئى كما ان الاستقراء استدلال من الجزئى على الكلى وقد اشار الى ذلك فيما سبق و **الثانى** تالف من قضايا لخراج القضية الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها او عكس نقيضها **الثالث** يستفاد من تبادل القضايا الصريحة لخراج الموجهة المركبة و **الرابع** من قوله الثنت فخرجت به التركيبات الغير المتناسبة و ان خرجت بقوله «بالذات استلزمت» لعدم حصول الانتاج من غير المناسبة فهو ايضا لمزيد التوضيح و **الخامس** من قوله قولاً آخر و **السادس** من قوله استلزمت لخراج القرائن التى تنتج فى بعض المراد دون بعض.

(ص ٧١)

قوله (قده) فانه التمثيل المنطقي

اي من قبيل الاستدلال من الجزئى على الجزئى لامن الكلى على الجزئى الحقيقى . او الاضافى الذى هو القياس المنطقي ثم اعلم ان مرادهم ملن اللزوم فى تعريف القياس مطلق اللزوم لا اللزوم البين حتى يقال القضية الواحدة لا يلزم عكسها  
قوله (قده) قضايا

(ص ٧١)

الجمع منطقي. والمراد به ما فوق الواحد فان القياس لا يحصل من واحدة ولا يحصل من ثلاثة - الا فى المركبة ولكن بعد التحليل لانه بمنزلة النكاح الصورى الذى يتوقف حصوله على امران الفاعل والقابل الذكر والانثى . فالقياس الذى هو منشأ حصول النتيجة التى هى بمنزلة الولد يتوقف حصوله على مقدمتين ليحصل بينهما النكاح ويحصل منهما النتيجة ومن هنا جعل العرفاء مراتب النكاحات خمسة بحد الحضرات احدها فى حضرة اللاهوت والثانى فى الجبروت والثالث فى الملكوت و الرابع فى الناسوت و الخامس فى جميع العوالم .



قوله (قده) ليس كذلك

(ص ٧٩)

اي ليست قضية صريحة بل اشارة اليها كما مضت سابقاً

قوله احدها الخ

«ص ٧٣»

الفرق بين الاقوال (١) انه على القول الاول لا يحتاج النفس في مشاهدة الصور النورية العقلية و تمثلها في ذاتها الى اشراق نزر العقل القدسي عليها اولا ثم انعطافه منها اليها ثانيا بل يكفي اتصال النفس بعالم القدس في ترشح الصور النورية التي في ذاك الموطن الرفيع الاعلى عليها فهذا القول نظير القول بالانطباع في المرآت بمجرد المحاذات للمرمى باشراف نور النير الشمس بخلافه على القول الثاني فانه كما صرح به نظير القول بخروج الشعاع و اشراقه على الجسم الصيقل و انعطافه منه على الرائي وعلى الثالث لا يحتاج الى الرشح ولا الى الانعكاس بل بفناءه في القدسي و بقاءه به يشاهد تلك الصور في ذاتها بعين شهود القدسي او يشاهدها في القدسي بعين شهود القدسي ايضا (٢) و القول

(١) ولمزيد التوضيح ننقل الاقوال في الابصار المطلق والابصار بتوسط المرآت فنقول الاقوال المشهورة في الابصار يبلغ ستة : احدها انه بطريق خروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه في الجليدية وقاعدته منطبق على المبصر . الثاني انه بطريق خروج الشعاع بنحو خط مستقيم وحر كنه على المبصر . الثالث انه على طريق الانطباع في الجليدية . الرابع انه على سبيل التكيف اي تكيف الهواء الخارج عن البصر بكيفية الشعاع البصري . الخامس انه بنحو المشاهدة الحضورية بدون الاحتياج الى الانطباع وغيره والسادس انه بنحو الخلافة اي خلافة النفس للصور المرئية بالذات في صقها واما الاقول في الابصار الحاصل بتوسط المرآت. فهي ايضاً كك احدها انه على سبيل الانطباع في المرآت . الثاني انه يكون بسبب خروج الشعاع بنحو المخروط والخط المستقيم و انعكاسه من المرآت الى المبصر . الثالث انه في عالم المثال المنفصل . الرابع ان المرآت تصير ممددة للنفس للخلافة والاشاء او للمشاهدة الحضورية الخامس ان الصورة المرئية انما هي في العالم الخيالي ومقابلة الجرم الصيقل شرط لظهورها . السادس ان الصورة المرئية حاصلة بين بصر الرائي وبين المرآت وحاجة عن رؤية المرآت (منه) .

(٢) وهذا القول يناسب القول بالتكيف في الابصار من وجه فان الهواء كما يصير بجاورة البصر بمنزلة نفس اشعته كذلك النفس عند اتصاله بالعقل الكلبي بالاتصال التام والفناء المعص يصير بمنزلة ذلك الامر الكلبي الالهي فكما انه يرى الاشياء بذاتها كما هي فكذلك النفس القدسية يربها كما هي فافهم (منه)

(٢٦٣)

الاخير مبنى على ان التعقل باتحاد النفس بالعقل الفعال او بالصور العقلية النورية وانما نسب هذا القول الى صدر المتألهين مع انه ذهب الى ان مناسط التعقل فنائها فى الحق وبقيها به لان الفناء فى القدسى عين الفناء فى الحق من جهة ان الفانى فى الفانى فى الشى فان فى ذلك الشى اولان العقل القدسى صورة علم الحق تعالى و مجلى صفاته واسماؤه قوله (قده) الا ان عادة الله الخ (ص ٧٣)

اي السنة الالهية الجارية فى نظام الوجود لكن لا على نحو الذى ورد به الكتاب اى التى لا تبديل عليها بل بنحو يقبل التبديل والتغير:

قوله (قده) اى من الباطن الخ (ص ٧٣)

تفسير للافاضة التى للسلسلة الطولية اى تكون الافاضة من ملكوت الاشياء و باطنها الذى هو عالم النفوس الكاية او العقل الفعال اى عالم الملك والخلق و من باطن الباطن الذى هو العقل الاول والحقيقة المحمدية الى العقول العرضية والطولية التى دونها ومن الحق تعالى الذى هو اصل كل شى و باطن الكل على الكل ويمكن ان يكون لبيان السلسلة الطولية النزولية ولكن كان حق العبارة (ح) ان يقال : من الحق تعالى الى باطن الباطن ومنه الى الباطن ومنه الى الظاهر وكونه تفسيراً للاعداد ايضاً ممكن. وقوله كل شى الخ بيان لعللة المفاضية من الفوق على مادونه فى الطوليات وهى الاحاطة الوجودية المقتضية لترشح الكمالات منه اليه على سبيل العكس ونحوه وقوله والمحيط بما احاطه اشارة الى ان هذه الافاضة انما تكون بحول الله و قوته و انه لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى وقوله وان كانت بنحو الاعداد للاشارة الى انها فاعلة بنحو فاعلية مابه الوجود لامامنه الوجود قوله كيف الخ < ص ٧٣ >

دليل لبطلان القول بالتوليد لان مرجعه الى المدخلية فى افادة الوجود وافاضته وقوله و ان كانت بنحو الاعداد (اه) اى المنفى انما هى العلة الابدادية لا الاعدادية فانها نابتة للموجودات الواقعة فى السلسلة العرضية

قوله و كل شى الخ < ص ٧٣ >

ادفع توهم الشرك والقول بمدخلية الاشى فى الشيئية لان الممكن سواء كان

عقلا او نفسا او جسما او صورة او هيولى فهو بما هو ممكن لاشى محض بحكم الممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيات لا مدخلية له فى افاضة الوجود اصلا و تقرير الدفع ان تاثير السلسلة الطولية انما هو من جهة انها من صقع الربوبى ومن درجات فاعلية الحق ومن مراتب اسمائه و صفاته و من جهة انها شى بشيئية الحق تعالى لم يتخلل اللاشى فيها لا من جهة انها ممكن ولاشى

قول والكليات الخ (ص ٧٤)

تاكيد لبطلان القول بالتوليد بان التوليد فرع ان يكون الصور العقلية واردة على مرآت النفس من خارج سواء كان على سبيل الارترسام او الرشع واما لو كان بمسافرة النفس من حريم المادة و اقليم البدن الى ديار المرسلات وموطن المجردات ومشاهدتها لتلك المثل النورية الالهية بعناوينها التى هى اظلة و عكوس لها عن بعد كما هو مذاق شيخ الاشراق و من تابعه فلا يرد على مرآت النفس صورة من خارج حتى يتصور القول بالتوليد ثم ان هذه الاقوال من هولاء الفرق ليست مخصصة بهذا الباب بل يقولون بها فى مطلق الافعال والاثار والثاثيرات والتسبيبات كما تقرر فى محله وقوله (قده) والكليات النغ اشارة الى كيفية ادراك التصورات وقوله واحكامها الخ اشارة الى كيفية ادراكها للتصديقات .

قوله (قده) المتحصلة المتصلة الخ (ص ٧٣)

المراد بكونها متحصلة الخ عدم كونها من الاعتبارات المحضة والانتزاعيات الصرفه او الالفاظ التى ظهر تحتها عدم ليخرج الانتزاعيات الصرف والمقدرات الوهمية والممتنعات المفروضة ونحوها فانها ليس لها اصل ثابت فى السماء العقلى والعالم العلوى ويمكن ان يكون مراده اخراج الاعراض لانها ليس لها عند القائلين بارباب الانواع و العقول المتكافئة ارباب انواع باستقلال

قوله (قده) عنوانات الخ (ص ٧٤)

قدمرنا ان المذاهب فى ادراك النفس للصور الكلية والحقايق النفس الامرية مختلفة فبعض الفلاسفة من القائلين بان العلم من مقولة الكيف ذاهب الى ان ادراك النفس

لتلك الصور والحقايق انما يكون بانطباع صورها فى النفس بافاضة المبدء الاعلى واعداد المقدمات و بعضهم من الذاهيين الى انه من مقولة الاضافة؛ قابل بانـه يكون بحصول اضافة مجهولة الكنه بين النفس و بينها و آخرون منهم ان حصولها يكون بخلاقية النفس وانشائها لها بحول الله وقوته وبعض آخر يقول انه يكون باتحاد النفس معها او مع العقل الفعال وفريق آخر يقول انه يكون بارتحال النفس من العالم الاسفل الادنى الى العالم الاجل الاعلى واتصالها بعالم الامر والانوار العقلية المجردة المرسلات من الطولية والعرضية التى فيها جميع حقايق الاشياء نم ينعكس مافيها اليها او يترشح منها اليها او يحصل فيها لاجل فناءها فيها واتحادها بها وسراية حكم احد المتحدين الى الآخر و صدر متألهة الاسلام عليه رحمت الملك العلام يقول ان للنفس فى ادراكها ثلثة حالات و اطوار وانها فى بداية خروجها من حد قوة التعقل الى فعليته وحركتها من النشآت الحيوانية الى الانسانية وقبل ان يصير التعقل ملكة لها تشاهد تلك الانوار المرسلات المجردة عن بعد فيحصل فى مرآت ذاتها اشباح تلك الانوار و اظلالها و لاجل ان شهودها لها عن بعد وقبل بلوغها الى كمال التعقل تكون مفاهيم كلية وصور عقلية ضعيفة محتملة الانطباق على امور كثيرة وافراد متعددة وفى واسط حركتها وخروجها من شيمة البدن وغواسق المادة وبلوغها الى مرتبة من الكمال العقلى التجردى متحد بالمعقولات بالنحو الذى بيناه سابقا او بتلك الانوار على نحو اتحاد الفانى «بالمفنى فيه» ثم اذا بلغت الى الاشده العقلى واعلى مراتب الكمال المترقب لها واستكملت بالحكميتين وفازت بالحسنتين وصارت عقلا بسيطا ومرآتا عقليا ترى فيها حقايق الاشياء تصير خلاقة لها بحكم ان العقل البسيط الاجمالى خلاق للصور التفصيلية والمصنف «قده» مال الى هذه الطريقة فى حواشيه على الاسفار ولكن لم يفصل القول في هذا المقام و اشار الى ما يحصل للنفس فى ادراك تلك الصور فى بداية سيرها و خروجها عن مقام قوة التعقل الى فعليته بقوله

يشاهد عن بعد الخ

## « تقسيم للقياس »

(ص ٧٢)

قوله قد بهيته

اي هيئة التي تستلزم وجود مادته وتلازمه

(ص ٧٤)

قوله ( قد ) اذ لا يكون الخ

اقول وذلك لان الشئ لا يصير سببا للحصول شيئى يباينه من كل وجه مادة و  
صورة قل كل يعمل على شاكلته ومراده ان عدم التصريح فى المتن بلزوم الاشتمال على  
المادة عند عدم الاشتمال

(ص ٧٤)

قوله ( قد ) الوجود والوجدان الخ

قدم شرحه آنفاً

(ص ٧٥)

قوله ( قد ) لان الكلى مجرد الخ

اما فى الكليات الوجودية التى هى الصورة القضائية التى لامرد لها ولا تبديل عليها  
فواضح لانها مجردة عن المبهية فضلا عن المادة ومحيطه برقايقها وبرنا مجاتها بل بكل شئى  
دونها بحكم بسيط الحقيقة كل الاشياء ودائمة بدوام الحق فى الدهور والاعصار والادوار  
والاكوار كما انها باقية ببقائه وحية بحياته واما الكليات المفهومية فلانها عنوانات و  
حكايات عنها وحكم المعنون يسرى الى العنوان مع انها ايضا مجردة عن القواشى المادية  
محيطه بالافراد الغير المتناهية لاتغير بتغير القرون والادوار هذا فى التصورات و اما  
فى التصديقات فدوام الاحكام الصادقة النفس الامرية سيما فى القضايا الحقيقية واضح غير  
محتاج الى البيان

(ص ٧٦)

قوله ( قد ) واللازم الخ

اي النتيجة لازمة للمقدمات و انفكاك اللازم عن المازوم محال فحصول الاختلاف  
دليل على العمم والاختلال وذلك ببيان لمضرة الاختلاف بان النتيجة لازمة للقياس فلا يمكن  
اختلافها الموجب لتخلفها

(ص ٧٧)

قوله ( قد ) انه عن جزئيين الخ

والسرفيه عدم تكرار الوسط على تقدير الجزئية لجواز ان لا يكون البعض المحكوم

عليه في الصغرى المحكوم عليه في الكبرى ولا ينتقض بمثل قولنا هذا زيد و زيد ابن عمرو فهذا ابن عمرو لان موضوع الصغرى متحد مع محمولها حقيقة مع ان الشخصيات خارجة عن مورد البحث والنظر فتدبر .

قال المحقق الطوسى فى شرح قول الشيخ فى المقام بهذه العبارة وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون ، فبالا ينتج الايجاب والسلب واما فى السالبتين فالمنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالتين والشيخ قد حقق انعقاده فيما اذا كان احدى المقدمتين فى قوة الموجبة اى تكون سالبة تلزمها موجبة اما مساويه لها كموجبة الوجودية اللادائمة او لعدم منها كالموجبة اللا ضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات وتكون النتائج هى نتائج الموجبات انتهى والمراد من السالبة المذكورة السالبة المركبة وتحقيق الحق فى الكتب المبسوطة

قوله ( فده ) و ما يورد من الشبهة الخ (ص ٧٨)

المشهور فى الالسنه و الافواه ان المورد لهذه الشبهة سلطان العارفين الشيخ ابو سعيد ابوالخير اورده على رئيس الحكماء وشيخهم ابن على بن سينا قدس سرهما لبيان ان طريق النظر والفكر غير موصل للانسان الى ادراك حقائق الاشياء بان مرجع جميع الاشكال الشكل الاول مع انه دورى فاجاب الشيخ عنه بمغايرة طرفى للتوقف بالاجمال والتفصيل و مراده من الاجمال والتفصيل هو ما افاده المصنف قدس لان مبنى الاشكال على ان الحكم فى المحصورات على الافراد وعلى الطبايع من حيث انها ملابها ينظر اليها لا ما فيها ينظرو ان الافراد هى المحكوم عليها فى الحقيقة وليست هى المحكوم عليها بما فيها ما فيها ينظر فتوهم المورد ان العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالمقدمتين بالضرورة اما على سبيل الاعداد او التوليد او جرى العادة او ماشئت فسمه مع ان العلم بالمقدمتين ايضا موقوف على العلم بان كل متغير حادث التى هى الكبرى موقوف على العلم بان العالم متغير لان معنى الكبرى الكاية بناء على كون المحكوم عليه فيها هى الافراد و جميعها ان العالم وكذا وكذا من افراد المتغير حادث والمفروض ان العلم

بحدونه ايضا يحصل من العلم بالمقدمتين اللتين من جملتهما ان كل متغير الذى من جملته العالم حادث وهذا دور مصرح والجواب ان العلم بالنتيجة اى بان العالم بالخصوص و بالتفصيل حادث يتوقف على العلم بالمقدمتين و اما العلم بان كل متغير حادث لا يتوقف على العلم بان العالم بما هو عالم و بعنوان كونه عالما بخصوصه و تفصيلا حادث بل يتوقف علم العلم اجمالا بعنوان انه متغير حادث لا بعنوان انه عالم بخصوصه فالعلم به من حيث انه متصف بعنوان خاص هو العالمية متصف بصفة اخرى هى الحدوث متوقف على العلم به من حيث انه متصف بصفة اخرى بعنوان آخر فلا دور اصلا لاختلاف طرفى التوقف ولكن بعض الاصوليين اجاب عن الدور بالفرق بين القضايا الخارجية و الحقيقية و تسليم الاشكال فى الاولى و عدم تسليمه فى الثانية بان الحكم فى الخارجية انما يكون على الافراد المتحققه فى الخارج

فيجب فى الكلية منها العلم باتصاف جميع افرادها بالمحكوم به حتى يصدق الحكم فيها على نحو الكلية وهذا بخلاف الحقيقة فان الحكم فيها انما يكون على الافراد المقدرة الوجود سواء كانت موجودة فى الخارج وفى نفس الامر اولافا لحكم فى الكلية منها لا يتوقف على الحكم باتصاف جميع الافراد الموجودة لموضوعها بالمحكوم به حتى يلزم الدور بل الحكم فيها يتوجه على الطبيعة المقيدة الوجود ولولم يكن لها افراد او فرد اصلا حين الحكم ولكن تنوقف فعلى الحكم فيها على تحقق موضوعها واجباب عن الاشكال فى الخارجية بانها غير مستعملة فى العلوم فلا يرد من قبلها على تقدير الدور حرازة اصلا ولكن هذا الجواب ليس بمستقيم عند ارباب التحقيق اما اولافلان الحكم فى الحقيقة وان لم يتوقف على وجود موضوعها بالفعل ولكن على تقدير وجوده يسرى الحكم اليه بل يكون منظورا اليه لما قلنا من ان الطبيعة فيها ما بها ينظر لاما فيها ينظر فتأمل واما ثانيا فلان الحكم بان القضايا الخارجية غير معتبرة فى العلوم على خلاف ما صرح به ائمة الفن واما ثالثا فلان الحكم بان فى القضية الخارجية يتوقف على حصول العلم بها على العلم باتصاف جميع افراد موضوعها بالحكم على سبيل الاستقرار التام ليس فى محله لانه قد يحصل العلم فيها من طريق آخر كاخبار معصوم او بنحو آخر كما

لا يخفى وإما رابعاً فهذا الجواب أيضاً يرجع الى ما اجاب به الشيخ قده لان العلم بكلية الكبرى فيها وان لم يحصل من العلم باتصاف موضوعها من حيث التفصيل بكونه محكوماً عليه بمحمولها ولكن يتوقف على العلم باتصافه بذلك اجمالاً كما لا يخفى فلو كان هذا المقدار سبباً للتوقف والدور لكان موجباً له في كلتا القضيتين وان لم يكن سبباً لم يكن بموجب له في الخارجية أيضاً فتأمل

قوله (قده) فمدفوع الخ (ص ٧٨)

والى هذا الجواب بول ما قيل في المشهور بالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل لان المراد ان العلم بالكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة اجمالاً لا تفصيلاً اى بالعلم بالاصغر بالعنوان الاجمالى الذى هو الاوسط لا بعنوانه التفصيلى الخاص به مثل العلم به بما هو حيوان لا بما هو انسان مثلاً وقيل ان التحقيق ان الحكم فى الكبرى ليس على الافراد بهوياتها بل المحكوم عليها فيها انما هى المهمة الكلية والعنوان الكلى لكن على نحو يسرى الى المعنوي فلا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم بجميع افراد الاوسط بهوياتها بل بما هو مصادق للكبرى وهو لا يتوقف على العلم بالنتيجة مثلاً اذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالعلم بكلية الكبرى اما ان يحصل بالاستقراء اى الاستقراء الزامى واما ان يحصل بطريق آخر مثل الضرورة او قيام برهان قطعى عليه ونحو ذلك مثل ان يعلم بالضرورة او بالبرهان ان لازم طبيعة التغير و ماهيته الحدوث و الوجود بعدالعدم فيحكم بسريان الحكم الى جميع مصاديقه وافراذه فحكم الافراد والمصاديق انما يعلم من العلم بحكم العنوان الكلى لا بالعكس كما فى الفرض الاول فبان حصل بالاستقراء فلا اشكال فيما ذكر من التوقف ولكنه خارج عن مورد البحث لان العلم بالنتيجة يحصل حينئذ بالاستقراء بل حصل قبل العلم بالقياس لابعده وان حصل بالطريق الثانى فلا توقف للمعلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة بل الامر بالعكس فتدبر .

قوله (قده) لامصادرة (ص ٧٨)

المصادرة على تقدير حصول العلم بالنتيجة من العلم بالكبرى بعنوان انه انسان والدور على تقدير حصوله من العلم بمجانساته او توهم المصادرة بالمحاذ ان موضوع



النتيجة هو الانسان في المثال المذكور وموضوع الكبرى ايضاً هو الانسان لانه في ضمن كل حيوان مثلاً والدور بلحاظ ان الموضوع في الكبرى هو الانسان لكن بشرطة الافراد الاخر للحيوان لا الانسان فقط حتى يلزم المصادرة ولان المصادرة على تقدير اتحاد طرفي التوقف والدليل والمدلول مفهوماً وفي المقام ليس كذلك و بعبارة اخرى بالنظر الى ان الموضوع معنأً في الكبرى هو الانسان تلزم المصادرة وبالنظر الى انه بحسب الصورة الحيوان وافراده يلزم الدور فتدبر .

قوله (قده) وصغراه لاتعكس الخ (ص ٧٩)

لانا سالبة جزئية والسالبة الجزئية لاعكس لها .

قوله (قده) عكس الخ (ص ٧٩)

اما فعل امر بتشديد الكاف خفيف للضرورة او بضم الغين فعل مالم يسم فاعله او بفتحها بارجاع الضمير المستتر الى الضرب المنتج او بكسر ها و تسكين السين تشبيها « بكف » .

قوله (قده) وفيها مانع آخر الخ (ص ٨٠)

وهو كون الكبرى فيها بعد عكس الترتيب سالبة لاتصلح لصغرى الاول

قوله (قده) ولامفيض في الحقيقة الخ (ص ٨٠)

فيه اشارة الى ان الموترات الامكانية كلها معدات وآلات و وسائط وبالجملة موثرات مجازية لاحقيقية

قوله (قده) للحدين الاخيرين الخ (ص ٨٠)

اي الاوسط والاكبر

العبارة في النسخ التي رايناها هكذا والاولى الاخس بالسين في مقابل الاشرف وعلى تقدير كون النسخة كما في الكتاب فالمراد ان الجامع للوصفين وهما الشرافة و الاخضية اذا كان عقيماً بالنسبة الى النتيجة الكلية فكيف لا يكون الفاقد لهما كالاغم المشتمل على السلب او الفاقد لاحدهما كالاخص المشتمل عليه عقيماً بالنسبة اليها فتدبر

قوله (قده) بدلالة الشرط (ص ٨١)

اي نكتفي في الرابع بما ذكرناه اجمالاً من شرائطه بقولنا « و مينكخ اوخين

كأن قد ازم « للاربع فالشرط ذى كیفاً وكم وذلك لبعده عن الطابع لانه عن الاول الذى هو الاقرب الى الطابع وبديهى الانتاج فيجب على من يريد البيان التفصيلى فى شرائطه بحسب الجهة ودليل انتاجها او عقمها الرجوع الى كتب القوم المتسكفة لبيان ذلك على نحو التفصيل .

قوله (قده) كيف الاخص (ص ٨٢)

فى بعض النسخ الذى كتبه بعض تلامذة المصنف (قده) (المعروف بحكيم الهى) و استنسخه من نسخة الاصل الاخص بالسین و هو الصحيح عندى لانه فى قبال ذى الشرفین والمناسب مقابلته مع الاخص بالسین لا بالصاد مع انه غير مناسـب . من حيث المعنى ايضا فتدبر

قوله ( قده ) و انما اخرناه (ص ٨٢ >

ای اخرنا بیان الاول من الثالث فى قولنا ذو الشرفین الخ و ذكرناه فى المقام مع انه كان الانسب ذكره سابقا عند بیان تتابع الضروب المنتجة المذكورة للشکل الثالث لعدم اختصاص ما ذكرناه فى المقام لجهة عقم الكلية فبهذا الضرب به بل يجرى فى غيره من نظائره ايضا من ضروب ساير الاشكال التى لا تنتج الكلية من الحملیات والشرطیات والبسائط والمركبات فيقال فيها اذا كانت الموجبة الكلية التى هى الاشراف والاخص غير منتجة للكلية فكيف ينتجها بالجزئية التى اخس واعم كما يظهر مما افدناه سابقا

قوله (قده) اذ يجرى فى غير الثالث الخ (ص ٨٢)

ای يجرى فى غير الشکل الثالث وهو الشکل الرابع فان الضروب المنتجة لهذا الشکل خمسة واحد منها منتج للكلية والاربعة الباقية لا تنتج الاجزئية فيقال فى بيان عدم انتاج تلك الضروب للكلية ان ذا الشرفین والاخص منها وهو الضرب الاول منها المؤلف من موجبتين كلتین اذا لم ينتج الاجزئية فكيف مالا يكون كذلك منهما ولكن لا يجرى ذلك فى الشکل الاول والثانى كما هو واضح لا يخفى

قوله (قده) الافتراضى الشرطى (ص ٨٢)

قد بينا سابقاً انه بناء على ما هو التحقيق من ان مفاد السالبة فى جميع القضايا

سلب الربط لاربط السلب يكون تسمية الموجبات من القضايا مطلقاً باسميها على سبيل الحقيقة واما السوالسب منها فعلى المختار يكون التسمية اما بلحاظ الصورة او سبب التشبيه او بعلاقة قبل السلب وكذا فى المركبات من الحملية و الشرطية و نحوها يكون التسمية اما بسبب التغليب او من باب تسمية الكل باسم جزئه او باشرف اجزائه مثل المركب من الحملية و الشرطية بلحاظ اشرفية الحملية او بلحاظ كونها اكثر استعمالاً فى العلوم والمحاورات فتدبر .

قوله (قده) زوج الزوج (ص ٨٢)

هو عدد زوج يعد عدد زوج بعدد هو ايضاً زوج كاثمانية بعدها الاثنين بعدد الاربعة والاثنين والاربعة زوجان و زوج الفرد عدد زوج بعده عدد زوج هو الفرد كالعشره بعدها الاثنين بعدد الخمسة و هى فرد ولكن الاثنين زوج وكالستة بعدها الاثنين بعدد الثلاثة وهى فرد او بعدها عدد فرد كالثلاثة بعدد هو زوج اى الاثنين وقيل ما بعده عدد فرد بعدد هو الزوج مثل العشرة بعدها الخمسة بعدد الاثنين و مثل ثمانية عشر بعدها الثلاثة بعدد الستة وهى زوج و بعدها عدد زوج بعدد الفرد فان الاثنين بعدها بعدد التسعة .

قوله (قده) ثم ان الاحتمالات (ص ٨٣)

وذلك لان القضية المتصلة للزومية انما تتحقق اذا كانت بين المقدم و التالى ملازمة وجودية بان يكون المقدم لازوماً و التالى لازماً و اللازم لا يخرج عن قسمين احدهما ان يكون مساوياً للمازوم كوجود النهار لطلوع الشمس ثانيهما ان يكون اعم منه مثل الحرارة لوجود النار ولكن لا يمكن ان يكون اخص من المازوم ولا مبايناً ولا اعم واخص منه من وجه لمنافاة جميع هذه الامور مع الملازمة الوجودية كما هو ظاهر جلى فيبقى من النسب الاربعة التساوى والعموم والخصوص المطلق ولا شك انه اذا كان بين المقدم والتالى التساوى يلزم من وضع كل وضع الاخر و من رفعه رفعه ، ولكن اذا كان بينهما العموم والخصوص المطلق يلزم من وضع المقدم وضع التالى ولكن لا يلزم من رفعه رفع التالى وبالعكس فى العكس مثلاً يلزم من وجود النار و وضعها وجود الحرارة و وضعها ولكن لا يلزم من رفع النار رفع الحرارة وكذلك يلزم

من رفع الحرارة رفع النار ولكن لا يلزم من وضع الحرارة وضع النار لجواز تحققها بسبب وجود الحركة او طلوع الشمس وغير ذلك من الاسباب الموجدة للحرارة كما افاده في الشرح ولكن لما التزموا بكلية قواعد المنطق لاحظوا تحقق الاستلزام والانتاج في جميع الموارد وفي كل القضايا المتصلة اللزومية حتى يتمشى فى جميع الموارد التى يتحقق الملازمة سواء كانت النسبة بينهما التساوى او العموم والخصوص المطلق فلذلك صارت الاحتمالات المتصورة اربعة والمنتج منها اثنين ولكن فى اللزومية المتصلة فشرطها ان تكون كلية لازومية لان الجزئيتين لا تنتجان ولا الاتفاقية فاذا كانت موجبة كلية تكون النتيجة فيها ما تقدم و ان كانت سالبة كلية فهى تسنازم موجبة كلية متصلة موافقة لها فى المقدم ومتناقضة لها فى التالى فهى تنتج بالردالى الموجبة ما تنتج الموجبة اى تنتج باستثناء عين اى جزء كان نقيض الاخر كقولنا ليس البسته ان كان زيد كاتباً فيده ساكنة فانه يستلزم كلما كان زيد كاتباً فيده ليست ساكنة فاذا قلنا لكنه كاتب فقد استثنينا فى الحقيقة عين مقدم الموجبة اللازمة فينتج عين تاليها الذى هو نقيض الجزء من السالبة وهو ان يده ليست ساكنة ولو قلنا لكن يده ساكنة فقد استثنينا فى الحقيقة نقيض تالى المتصلة الموجبة فينتج انه ليس بكاتب الذى هو نقيض مقدم الموجبة ونقيض الجزء الاخر من السالبة ولو كانت اتفاقية فلا تنتج اصلاً لان صدقها يتوقف على صدق اجزائها فاذا حكمنا بالاتصال الاتفاقي وجب ان يكون كل واحد من اجزائها معلوم الثبوت لنا فلا يحصل لنا باستثناء عين المقدم علم مستأنف بشبوت التالى لانه ثابت قبل الاستثناء ولا يجوز استثناء النقيض فيها لان التالى يجب ان يكون صادقاً حتى يصدق الاتفاقية فلا يجوز الحكم بانتفاءه انتهى ما افاده الشارح العلامة (قده) وهذا فى المتصلة واما فى المنفصلة: فلما كان الحكم فى الحقيقة بالمعاندة والمنافاة بين الجزئين فهما فى حكم النقيضين لا يجتمعان فى الصدق ولا يرتفعان فوضع كل ؛ ينتج رفع الاخر وبالعكس فيكون النتائج اربعاً واذا كان بينهما مانعة الجمع فقط فهما متنافيان جمعاً لارفعاً فلذلك يلزم من وضع كل رفع الاخر ولا يلزم من رفعه وضع الاخر لجواز رفع كل منهما واما اذا كان بينهما منع الخلو فقط فيلزم من رفع كل وضع الاخر ولا يلزم

من وضعه رفعه لجواز اجتماعهما وهذا فى منع الجمع والخلو بمعنى الاخص واما فيهما  
بمعنى الاعم فالحكم فيهما ايضاً هذا الحكم لانهما يجتمعان مع الاخص ومع الحقيقة  
والحكم فى الاخص يكون ما ذكرناه. ولان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية؛ فلذلك  
حكموا بان النتيجة فيهما مطلقا اثنان

قوله (قده) قياس الخلف (ص ٨٣)

الخلف فى المعنى؛ الباطل والمحال وهو فى الحقيقة من اقسام القياسات المؤلفة  
وشبيهه بعكس القياس والفرق بينه وبين المستقيم من وجوه: الاول ان المستقيم من  
اول الامر يتوجه الى اثبات المطلوب والخلف متوجه فى اول الامر الى انتاج حكم  
ظاهر الفساد ليستدلوا من فساده على الحكم بفساد نقيض المطلوب ثم يرجعون منه و  
يثبتون من فساد نقيض المطلوب صحته. و الاثنى ان مقدمات القياس المستقيم  
موافقة للمطلوب لان المطلوب محقق فيها بالقوة ومقدمات قياس الخلف مشتملة على  
مناقض المطلوب وموافقه كليهما واثالث ان الانتاج فى القياس المستقيم مشروط  
بتسليم كلتا المقدمتين تسليماً حقيقياً او ظنياً او تقدير التسليم اوشبه التسليم كما ظهر فى  
الصناعات الخمس وفى قياس الخلف يسقط شرط التسليم فى المقدمة الواحدة التى هى  
نقيض المطلوب. والرابع ان نتيجة القياس المستقيم ليست بمفروضة فى اول الامر حتى  
تلزم من القياس ونتيجة قياس الخلف مفروضة من اول الامر ليركبوا القياس عن نقيض  
المطلوب قال شارح كتاب حكمة الاشراف وسمى قياس الخلف به اما لان الخلف هو  
الشى الردى او المحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب بابطال لازم  
نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب ياتى من ورائه وخلفه و  
هو قياس مركب من قياسين احدهما اقترانى من متصلة وحمالية انكان المطلوب حماليا  
او من شرطيتين من جزء تام وغير تام انكان المطلوب شرطياً والاخر استثنائى كقولك  
ان كذب لاشى من الازلى بحادث لصدق بعض الازلى حادث وكل حادث مسبوق بالعدم  
فبعض الازلى مسبوق بالعدم وهذا محال وحيث ان المحال ليس بثابت فصدق قولنا لاشى  
من الازلى مسبوق بالعدم ثابت وهو المطلوب.

هذا خبر للمبتداء اى قياس خلف وجاء جييء به لتصحيح النظم وتقدير الكلام  
هكذا قياس الخلف مؤلف من الاستثنائي والاقترائى وهكذا ورد تركيبه من اهل  
الفن وان كان الاخرى ان يقرأ بالنصب ليكون حالالفعال كما لا يخفى

مثل ان يكون المطلوب لاشى من الازلى بغير ابدى فنقول لمولم يصدق قولنا لاشى من الازلى  
بغير دائم لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الازلى غير دائم ولنا مقدمة صادقة وهو قولنا كل غير دائم مسبوق  
بالعدم الزمانى فينتج من الاول بعض الازلى مسبوق بالعدم الزمانى وهذا باطل محال لصدق  
نقيضه وهو لاشى من الازلى بمسبوق بالعدم الزمانى وهذا المحال انما لزم من قولنا  
بعض الازلى غير دائم اى نقيض النتيجة لامن المقدمة المفروضة لانها مسلمة الصدق و  
محققه ومستلزم المحال محال فنقيض النتيجة محال فالنتيجة حقة صادقة وهذا معنى قول  
المصنف ومستلزم المحال محال فتدبر

قد شاهدنا فى بعض الكتب المصرية تكذيب ما يقال وان المشاهد من النمساخ  
خلاف ما نسبوا اليه

قال المحقق الطوسى ( فده ) فى شرح الاشارات بعض المتكلمين والفقهاء  
يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلاً كالبيت  
ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكك معنى وجامعاً والمحدث  
(الحادث) حكماً ولا بد فى التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا فى  
اصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكك و كل متشكك  
فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى وارء انواع التمثيل ما اشتمل على  
جامع عدمى ثم ما خلا عن الجامع و اجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم و يشببون

تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجوداً وعدماً وهو مع انه يقتضى كون كل واحد منهما علة للآخر لا يجدى بطائل لان التلازم لوصح لما وقع فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلاً فيعمل به وهم يطالبون . اولاً بكون الحكم معللاً . وثانياً بحصر الاقسام . وثالثاً بالسبر فى المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضاً لان الجامع ربما يكون علة للحكم فى الاصل لكونه اصلاً دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم انما وقع دون الثانى وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة للفرع كان الاستدلال به برهاناً والتمثيل بالاصل حشواً و موضع استعمال التمثيل الخطابية ثم الشعور يسمى فى الخطابة اعتباراً والمنجج منه بسرعة برهاناً انتهى كلامه وهذا هو مراد المصنف مما افاد فى المفام والتعريف الذى ذكره المصنف اولى مما قلناه عن البعض لان التشبيه قد يستعمل على سبيل المجاز لاعلى سبيل الحقيقة وهى ايضاً ليست مما ثبتت به الحكم فى المشبه على سبيل الجزم وعلى النحو الذى ثبت فى المشبه به بخلاف التشريك وايضاً المثبت للحكم فى المشبه نفس التشبيه وفى التشريك المثبت له هو الجامع بين الجزئين وغير ذلك من الفروق هذا

قوله (قده) وزيف بانه يقتضى عليه كل من الجامع الخ (ص ٨٥)

وذلك لانه لو كان سبب جعل الجامع علة للحكم مجرد التلازم بينهما وجوداً فهذا الملاك موجود فى الطرفين فيجب الحكم بعلمية كل واحد منهما للآخر و ان كان السبب استفادة التلازم الذى بين العلة والمعلول بينهما بان يكون تلازم الجامع مع الحكم من قبيل تلازم العلة مع المعلول والعلة الموجبة مع معلولها وعلى سبيل الايجاب لا الكاشفية وتلازم الحكم مع الجامع من قبيل تلازم المعلول مع العلة الموجبة اياه اى على سبيل الكاشفية فلا يحتاج التعليل حينئذ الى الدوران بل التعليل معلوم قبله لانه وبالجملة التلازم على تقدير لا يفيد وعلى تقدير يفيد ولكنه اما مستلزم للمحال واما غير مثبت للمطلوب فتدبر ، والى هذا اشار قده فى حاشية منه فى المقام بقوله ان قيل الدوران الخ قد نقل هذه الحاشية فى الحاشية فراجع

## « في الصناعات الخمس »

(ص ٨٦)

قوله (قده) حالكونه حقيقة بها

اى حالكون القياس حقيقة بالخطابة وهذا احتراز عن السفسطة او عن الخطابة في الامور الغير الحققة فانها ليست موعظة حسنة كما لا يخفى

(ص ٨٧)

قوله (قده) للافحام

اى الازام والاسكات

(ص ٨٧)

قوله (قده) والخطابة للتخطى

اى لتنبه من يتخطى عن طريق الوسط وبسلك مسلك الجهال او التخطى من الخطوء اى للمرور على طريق الحق والاتصاف بالاخلاق الحسنة والاحتراز عن ابداء الناس وارثكاب المعاصى .

## « البرهان »

(ص ٨٧ ؛

قوله (قده) هيهنا الخ

التقييد بيهنا لاجراخ اطلاقه في اول الكتاب على كل ما يذكر في امائه وكذا في مقدمة العلم لما يتوقف عليه مطالبه ومسائله .

(ص ٨٧)

قوله (قده) موقنة

اى مفيدة لليقين سواء كانت مقدماته بديهية او نظرية ان قلت اذا كانت مقدماته بديهية يكون هو ايضاً بديهيّاً فحينذ يخرج عن البرهان لانه من اقسام الدليل والاستدلال لا يتمشى في البديهيات اولاً قلت : بداهة المقدمات لا تلازم بداهة الحكم كما في كثير من الاقيسة الهندسية التى مقدماتها قياس المساواة او العلوم المتعارفة وثانياً ان الامور البديهية قد تحتاج الى الاستدلال ولو بطريق التنبيه . وثالثاً ان عدده من طرق الاستدلال انما هو بالنظر الى الغالب او الاغلب فلا يضربه الافراد النادرة ان قلت : عد السفسطة والمشاغبة وكذا الشعر من اقسام الاقيسة والحجج التى تكون من افراد التصديقات ليس بصحيح لان السفسطة لانفيد التصديق غالباً والشعريات ايضاً لانفيد الا التخويل لا



التصديق فالوجه لعددها منها اصلاً قلت : اما السفسطة والمشغبة فعدها منها لان مبادئها من اقسام القضايا التي يحكم بها العقل اما حكماً ظنياً او وهمياً او هي مما يسلمه الخصم ويحكم على طبقه ويدعن به حكماً واذاغناً يقينياً او تسليمياً فكذلك القياس المركب منها ولذلك قال المحقق في شرح الاشارات فاقسام التصديقات علمي و ظني و وضعي وتسليمي والمغالطة تسليمي والاخير ان مبادئ الجدل مع انه قد يفيد اذعان الخصم والتصديق به وايضاً لاشك ان هذه الاقيسة مما يفيد الحكم الغير العدل كما سيصرح به المصنف بقوله: وشانه التموية والحكم الغلط وهذا يكفي في عددها منها وايضاً مشابقتها المادية او الصورية تصحح عددها منها كما لا يخفى و اما الشعر فهو ايضاً يفيد الترغيب والترهيب وقد يورث التصديق كما ورد «ان من الشعر لحكمة» وهو ايضاً مؤلف من القضايا النهاية انها في الاكثر كاذبة ولذا قيل احسن الشعر اكدبه فهو ليس من اقسام التصور كما لا يخفى فان التخيل ايضاً نوع من التصديق وغرض صاحب صناعة الشعر ايضاً ايجاد نوع تصديق ولو ظناً او توهماً بكمال الممدوح او نقصان من يذمه مثلاً مع ان المراد من الشعر الذي عد من الصناعات ليس الشعر المصطلح فقط بل مطلق الكلام الموزون كما صرح به المصنف (قده) في الكتاب وغيره ايضاً مصرح به حتى انه توهم بعض جهلة زمان النبي (ص) ان القرآن الكريم من الشعريات فلذلك نزلت الآية المباركة «والشعراء يتبعهم الغاوون، وما علمناه الشعر ولا ينبغي له» في تعييرهم وتوبيخهم وكل ما ياتي به الشاعر فانما هو بصورة التصديق وان لم يرد به التصديق حقيقة نعم هو في الغالب كذلك ولذا قال شارح كتاب الاشارات المحقق الطوسي (قده) فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي و ظني و وضعي و تسليمي لا غير ومبدء البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا تدخل مبادئه تحت التصديق الالهامي ولذا لم يتعرض الشيخ لها وقال المحاكم ايضاً و مبادئ الشعر ليست تصديقات بل تخييلات لا يعتبر فيها الحكم فان القائل بان العسل مر موهوع لم يصدق بل ابرزه في معرض التخيل والتمثيل و انما اجرت مجرى التصديقات من حيث انها تؤثر في النفس قبضاً وبسطاً كما ان التصديق كك

(٢٧٩)

(ص ٨٧)

قوله (قده) وفي صيغة الجمع الخ

اي في قوله (قده) مقدمات

(ص ٨٧)

قوله (قده) اذ يكفي الخ

ومن هنا قيل ان النتيجة تابعة لاجزء المقدمات ولكن يجب ان يعلم ان هذه المقدمة المشهورة لاتصح باطلاقها الا في الكم وامافي الكيف فانما يصح في السوال اذا كانت بسيطة وكذا باعتبار الجهة فيها ايضا تفصيل سيأتى الاشارة اليها في محله

(ص ٨٧)

قوله (قده) لاستحالة الدور الخ

قد حققنا فيما سبق من الكلام ان الدور والتسلسل على تقدير لزومهما في المقام من قبيل الدور والتسلسل المستحيلين لانهن قبيل الدور المعنى والتسلسل الغير المستحيل فراجع اليه.. وهذا دليل لمرجعيتها للكل فانه لولم ينته الاكتساب اليها الدار او تسلسل

(ص ٨٨)

قوله (قده) في محل واحد شخصي الخ

التقييد بالشخصي لاجتماعها في محل واحد نوعي او جنسي كالاسود والبياض في الانسان والحيوان والتقييد بالمادى لعدم امتناع اجتماعهما في المحل المجرد كالذهن العالى والسافل وفي الحقايق البسيطة بل في حقيقة الحقايق واصل الاصول كما قيل (عرفت الله بجمعه بين الازداد)

(ص ٨٩)

قوله (قده) استثناءه العقل الخ

اشارة الى ان الافكار معدات لامولدات او مؤثرات وان مفيض النتائج هو العقل الكلى باذن الله وحوله وقوته .

( ص ٨٩ )

قوله (قده) في منة الحس الخ

اي في وسعه وطاقته وقوته .

( ص ٨٩ )

قوله (قده) ثم يستثنى الخ

فيقال ولكن ذلك دائم او اكثرى فليس بانفلاقى

( ص ٨٩ )

قوله (قده) في الاشتغال الخ

فيقال في التواتر لولم يكن ما اخبر بوجوده موجوداً لزم تواطؤ المخبرين وتوافقهم

على الكذب وهو محال فما اخبروا به واقع محقق .

( ص ٨٩ )

قوله ( قدّه ) كالاربعين الخ

او اقل او ازيد .

( ض ٩١ )

قوله ( قدّه ) فهي المتواترات الخ

اقول قال الفاضل العلامة في شرح حكمة الاشراف عند شرح قول مصنفه ومن  
الحديثيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة التسامع والشهادات من  
المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حديسياً لمتواتراً اذ المعتبر فيه الكثرة  
بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التوافق على الكذب و انتهائها الى من شاهد  
المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في ازمة متفاوتة  
ويشترط فيه استواء اطر في ذلك الزمان و وسطه في حصول ذلك العدد التواتري وانما  
ترك اشتراط كونه مستنداً الى الحس لظهوره واستغنائه عنه فانه لو اطبق اهل العالم بالاخبار على ان  
العالم قديم او حادث (محدث) او على اجتماع النقيضين و نحوهما لما افاد اخبارهم يقيناً  
عن امر معقول لا محسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون الشيء ممكناً في نفسه  
الى آخر ما افاد ثم قل المصنف «وليس لنا ان نحصر عددها اى عدد الشهادات في مبلغ»  
قال الشارح كما حصره بعض اهل الظاهر في عدد كمن حصره في اربعين الذي ينعقد به  
الجمعة في بعض المذاهب او ثلثمائة وثلاثة عشر عدداً اهل بدر الى غير ذلك من تحكمااتهم  
الباردة (انتهى) وقد اشترط بعض المحققين شرط آتجر وهو ان لا تكون ذهن السامع  
مسبوقاً بشبهة وهذا الاشتراط في محله لما نشاهد من انكار اليهود معجزات عيسى (ع)  
وهم والنصارى معجزات نبينا (ص) مع انها متواترة بالتواتر الاجمالى قطعاً لسبق اذهانهم  
بالشبهة وهي دوام شرع نبيهم الى يوم القيمة مثلاً فتدبر .

### «في البرهان اللهي والاني»

( ص ٩١ )

قوله ( قدّه ) لان العلم بالعلة الخ

قيل العالم بالعلة اما يكون من الجهة التي هي به اعلقة او لامن تلك الجهة فلو كان لامن تلك  
الجهة فلا نسلم ان العلم بها مستلزم للعلم بالمعلول و ان كان من تلك الجهة

فكما ان العلم بالعلة من هذه الجهة مستلزم للعلم بالمعلول فكذلك العلم بالمعلول من  
 الجهة التى هو بها معلول لتلك العلة مستلزم للعلم بالعلة وان لم يكن من هذه الجهة فلا  
 يستلزم العلم بها العلم بالمعلول اصلا وبالجملة الامر فى العلة والمعلول من هذه الجهة سواء  
 فالاولى ان يقال فى وجه الاوثقية ان العلم بالعلة بالجهة التى هى بها علة يستلزم العلم  
 التام بالمعلول من جهة ان العلة تمام المعلول ومذوت حقيقته وذاته واما العلم بالمعلول  
 من الجهة التى هو بها معلول لا يستلزم العلم التام بالعلة بل يستلزم العلم بها بوجهها  
 فان المعلول جهة من جهات سبب العلة وجودها وليس مذوت ذاتها ومقوم وجودها فتأمل  
 ثم ان هنا برهان آخر هو اوثق من الجميع ويسمى بشبه الملم وهو الاستدلال من ذات الشئ  
 على ذاته ودلالته بذاته على ذاته كدلالته تقديست اسمائه على ذاته واليه الاشارة فى قوله  
 تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وهو طريق الصديقين الذين يستشهدون  
 به تعالى عليه ووجه او ثقيته من الكل عدم احتياجه الى واسطة اصلا مع ان جمعا غفيرا  
 من الحكماء يرون البيئونة العزلية بين العلة والمعلول كما فى برهان الملم استدلال  
 بالمباين بوجه على مذاقهم بخلافه فهذا الطريق ودون ذلك الطريق طريق آخر يسميه  
 بعض العارفين ببرهان شبه الان وهو الاستدلال بالنفس الانسانية عليه تعالى سيما اذا  
 كانت بالغة اى نفس المستدل الى مقام من رانى فقد راي الحق حيث ان الدال والدليل  
 والممدول فى الحقيقة شئ واحد لمكان فناء السالك فى المملوك اليه فتبصر

قوله (قده) كما هو المشهور الخ (ص ٩١)

انما نسب ذلك الى المشهور لان علية التعفن للحمى امر مشهورى والعلة الحقيقية  
 انما هو الله تعالى او وجهه من وجوهه كما قيل .

مات زبد زبد اكر فاعل بدى پس چرا زمر ك خود غافل شدى؟

او يكون فى قبال القول الذى ينقله بقوله وقيل الاخر الخ فتأمل او لا يمكن ان  
 يقال ان التعفن علة لاشتداد الحرارة وهى للحمى ويمكن ان يكون التعبير بالمشهور  
 كون الحمى معلولا للتعفن والدق واليوم فالتعفن علة هى اخص من المعلول مع ان  
 الاعتبار فى الملم اخذ العلل المتساوية

قوله (قده) لا الثبوت النفسى

(ص ٩٢)

اى المحمولى لا الربطى الذى هو فى ثبوت الاكبر للاصغر

قوله (قده) لانه معلوله الخ

(ص ٩٣)

اى الجسم من علة قوام الحيوان ومهيته لامن علل وجوده و اتيته كما هو واضح ويمكن ان يكون المراد المملولية فى الوجود بمعنى ان جاعل الحيوان يجعله بعين جعله جسما حيوانا و من هنا قيل الذاتى يتقدم على ذى الذاتى فى الوجودين فتدبر

قوله (قده) فهذا اما واسطة الخ

(ص ٩٣)

هذا مبين على مذاق المشهور من جهة تخصيصهم البرهان الانى بالاستدلال من المعلول على العلة واللمى بالاستدلال من العلة على المعلول ولاكن الشيخ فى الشفا وغيره من مؤلفاته سمى الاول باسم السدليل وجعل الانى اعم منه و مها ذكر المصنف فى الكتاب كما اشار اليه اخيراً بقوله واما انى الخ فلا يتحقق الواسطة كما زعمه قده

قوله (قده) درج التلازم

(ص ٩٣)

اى ما اذا كان الاكبر والاوسط متلازمين ومعلولى علة واحدة

قوله (قده) فاضيف الصفة الخ

(ص ٩٣)

اى اضيف الخارج الذى هو صفة الى «ام» الذى هو الموصوف

قوله (قده) متممات العلل الخ

(ص ٩٣)

فان الشرط اما مأخوذ فى ناحية العلة الفاعلية ان كان من متممات الفاعلية اوفى ناحية المادية ان كان شرطاً للقبول ومتممه الـ والمعد مأخوذ فى ناحية المادية لانه متمم القابلية وعدم المانع كالشرط باعتبارين وجهتين فلا يكون العلل اكثر من اربع ولا ينتقض بها حصرها فى اربع وكذا الالات والادوات لكنها فى الاكثر واسطة بين الفاعل والمنفعل فى اىصال اثره اليه

قوله (قده) كالقوة العاملة

(ص ٩٢)

هى بازاء القوة العاملة التى تسبق الشوق وتاكدها التى هى الارادة وهى قوة

(٢٨٣)

منبثة في العضلات التي تسمى في الفارسية بالماهيجه ينشاء التحريك طاعة للقوى المتقدمة عليها وهي مسخرة بامرها

قوله (قده) يجمع المسخن (ص ٩٣)

اي الحرارة في الباطن

قوله (قده) وحاملة القوة الخ (ص ٩٣)

اي المادة بالقوة لحاملة القوة التي لم تنلبس بالصورة والفعالية التي تكون هي مادة وقوة لها بعد .

قوله (قده) مثل الماء الخ (ص ٩٣)

فان الصورة المائية ضد للهوائية بناء على تعميم التضاد للصور الجوهرية بناء على اخذ مطلق المحل في تعريف الصندين و على هذا اخذت (اي صورة المائية) مع المادة الحاملة اياها وجعلت مادة للهواء وقس عليه الابيض فـان الجسم اخذ فيه مع البياض مادة للسواد . و اما بناء على اخذ الموضوع فيه وعدم تحقق التضاد المصطلح

بينها فيكون المراد مطلق التناكر و التخالف لا التضاد الحقيقي

قوله (قده) كالكيلوس (ص ٩٣)

اقول للغذاء هضوم اربعة الاول في المعدة او الامعاء وابتدائه في الفم بدليل ان الحنطة المضغوطة تفعل في انضاج الدما ميل مالاتفلة المبلولة بالماء ويسمى عند هضمه في المعدة بالكيلوس اي ماء الكشك السخين والثاني في الكبد ويصير حينئذ كيموساً و يستحيل الى الاخلاط الاربعة اي الدم والبلغم والصفراء والسوداء والثالث في العروق ويستحيل الى الرطوبة الطليمية والرابع في الاعضاء ويستحيل الى صورة الاعضاء بالكيلوس ابعد من الكيموس وهو من الهضم الرابع وهو من نفس الاعضاء المركبة والمراد بها المسماة بالالية كاليد والرجل وهي من البسيطة والمراد من البسيطة ليس البسيطة على الاطلاق بل بالاضافة الى الاعضاء المركبة وهي التي ليست مركبة من الاعضاء الاخرى كما مثل به من الاعصاب والشرامين والاوردة وغيرها

قوله (قده) كزيادة المواد

(ص ٩٣)

اي الهيولى الاولى

قوله (قده) كالاتصال بالعقل الفعّال الخ

(ص ٩٣)

يمكن ان يراد من الاتصال به الاتحاد بوجوده الربطى وبالفناء فيه والبقاء به بتحول وجوده الى مقامه مع الرجوع الى مقام الكثرة بعين الوحدة وان يراد من الفناء الفناء فى الحق اوفى العقل الفعّال الذى هو فان فى الحق المتعال والفانى فى الفانى فى الشى فان فى ذلك الشى والبقاء به فالاول اشارة الى مقام الروح والثانى الى السر والثالث الى الخفى والاخفى.

قوله ( قده ) اول الفكر

(ص ٩٣)

ويقرب منه اول البغية آخر الدرك وآخر الدرك اول البغية كما قاله المعلم الاول وفيه اشارة الى دفع الدور المتوهم فى المقام لان الغاية علة للفاعل والفاعل ايضا علة لهافى الموجودات الكونية والذنب هو ان الغاية بماهيتها ووجودها ذهنى المقدم على الفعل علة لفاعلية الفاعل والفعل الذى هو معلول للفاعل والفاعل بوجوده الخارجى علة لوجودهافى الخارج الذى هو متأخر عن وجود الفعل فلادور

قوله (قده) كالعقل

(ص ٩٣)

قد مر منا بيان مراتب النفس فى العقل النظرى و العملى من العقل بالهيولى و بالملكة وبالفعل وبالمستفاد ومن التجلي والتخلي والتخلي والتخلي وبالفناء به وقوله الى ما شاء الله اشارة الى العقل بالمستفاد من مراتب النظرى والفناء و البقاء من العملى .

قوله (قده) باقامة العدل

(ص ٩٣)

اشارة الى ان السلطنة والجلوس على سريرها شان السلطان العادل وحقه لا الجابر

قوله (قده) من العموم الخ

(ص ٩٣)

قال فى فن الحكمة فالفاعل العام ما ينفعل عنه كثير كالنار المحرقة للاشياء والخاص ما ينفعل عنه واحد والصورة العامة كصورة الكرسي مطلقا والخاصة كصورة هذا الكرسي والغاية العامة كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ولشرب البنفسج والخاصة كلقاء زيد صديقه الخاص والفاعل البسيط كالمبدء الاول تعالى والمركب كعدة رجال يحركون

شيئا والمادة البسيطة كالميولى الاولى والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة كصورة الماء والمركبة كصورة البستان والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقتل القمل للباس الحرير انتهى .

قوله (قده) وغيرها الخ  
كالكلى والجزئى ونحو ذلك والاول فى الفاعل كالطبيب لهذا العلاج والثانى فيه كهذا الطبيب لهذا العلاج .

قوله (قده) فيقولان الطبع الخ (ص ٩٣)

قد ذهب جمع من ارباب التحصيل الى ان هذه القاعدة من فروع قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بناء على عدم تخصيصها بالواحد بالوحدة الحقيقة الحقيقية و اجرائها فى كواحد بما هو واحد وذهب جمع آخر الى انه قاعدة اخرى ليست من فروع القاعدة المذكورة ونحن قد اشبعنا الكلام في هذا بما لا مزيد عليه فى الرسالة التى افناها «فى قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ووحدة الوجود» المسماة باساس التوحيد والمستفاد من كلمات صدر متالهة الاسلام عليه شآبيب رحمة الله الملك العالم انه اقاعدة اخرى مستقلة ليست من فروع القاعدة المذكورة وان شئت نيل الحق وابانة الحقيقة فعليك بمراجعة تلك الرسالة والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

قوله (قده) واجب الوجود الخ (ص ٩٤)

اى ليست فيه جهة امكانية فضلا عن حالة منتظرة فهو تام الفاعلية كما هو تام الذات والوجود بل فوق التام والتمام .

قوله (قده) ومجرد الخ (ص ٩٤)

اى لا يحتاج الى علة اعدادية لاجل تجرده وبرائته عن المادة الحاملة للقوة والامكان الاستعدادى فالفاعل اذا كان تام الفاعلية والقابل تام القابلية لا يتخلف الفيض .

قوله (قده) والنهتق به (ص ٩٤)

اى بالله تعالى بنحو الفناء فيه والبقاء به ولم يصرح بالتعلق الذى هو التجلية لانه ادرجه فى التخلق كما انه ادرج التجلية فى التحقق والمراد من الاستكمال هنا طلب



الكمال بالاختيار لا الاستكمال الطبيعي. بالحركة الجوهرية التحولية الذاتية و انكانت الغاية لها ايضاً ذلك التخلق و التحقق لانه انسب و الصق بالكلام مع رعاية مقتضى المقام .

قوله (قده) ومثال اخذ المادة (ص ٩٤)

ماسيذكر في علة موت الانسان ليس تكراراً لهذا بل هو لبيان علة موت الانسان و هذا، لبيان علة موت مطلق الحيوان مع مغايرة الاخير مع هذا من جهات اخرى  
قوله (قده) الموجود البرزخي الخ (ص ٩٤)

المراد منه الاشارة الى ان القائمين بان حشر الانسان في عالم البرزخ بالبدن البرزخي لا ينافي ماورد في الشريعة المقدسة من كونه بعين بدنه الطبيعي لان البدن البرزخي ايضاً عين ذلك البدن لانه محفوظ الصورة لا يقال : ان هذا مغالطة نشأت من اشتراك الاسم لان البدن البرزخي مشابه للبدن الطبيعي في الشكل بمعنى الصورة والهيئة لا بالمعنى الذي به الشئ بالفعل قلنا ليس المراد التشابه في الشكل بل المراد ان البدن البرزخي لب ذلك البدن وباطنه وبه تمامه وقوامه ،

قوله (قده) بل الانسان الجبروتي الخ (ص ٩٤)

وجه الاضراب هو ان الانسان الملكوتي مشابه مع الناسوتي في التصور بصورة بدنية جسمانية الا انها في الانسان الملكوتي مثالي وبرزخي صرف بخلافها في الناسوتي واما الجبروتي فهو مجرد عن مطلق المتعلق والبدن بل عن الاضافة الى الجزئيات فضلاً عن البدن والمتعلق فتدبر .

قوله (قده) بمعنى ما به الخ (ص ٩٤)

اي لا بمعنى الصورة البدنية والهيئة والشكل كما هو عند العامة .

قوله (قده) والهوية بالروح (ص ٩٤)

اشارة الى ان الحاصرين للحشر في الروحاني ليسوا بكافرين منكسرين لما نطقت به الشرايع لان الهوية الانسانية قائمة بالروح وهو محفوظ في النشآت فتامل .  
قوله (قده) او من غنية (ص ٩٤)

اى من الغنى كما يشير اليه بقوله وتارة نبرهن عليه من ناحية الغاية بان النفس الناطقة بصدد الاستكمال والغنى والتجرد عن البدن او من الغنية بمعنى الذخيرة و ما يقتنى من المال اى ما يحصل فى النفس بحكم التعاكس الايجابى والاعدادى بينها و بين البدن اى الهيات التى تكسبها من التعلق بالبدن وهى تريد التخلص منها والارتقاء الى عالم النور فقوله فى روحه متعلق بالعامل المقدر اى الحاصلة فيها عن مادته وعن مادته الطبيعية متعلقة بالغنية لكن كلمة عن على الاول بمعنى المجاوزة اى تستغنى عن مادته الطبيعية و على اثنائى تكون نشوية بمعنى من اى الناشئة عن مادته

قوله (قده) من غير اكفاء بالاستقراء الخ (ص ٩٣)

وذلك لان ذلك الاستقراء ناقص حاصل من استقراء الافراد الماضية وليس مرجعه الى القياس المقسم حتى يفيد اليقين اذ لعل فى الافراد الغابرة من يبقى دائما ولا يذوق الموت .

قوله (قده) ونقول الانسان مركب من الاضداد الخ (ص ٩٤)

هذا هو الاستدلال المشهور وهو من ناحية العلة المادية كما افاد فان المشهور جعلوا علة الموت الطبيعى تركيب البدن عن الاضداد وبطلان القسر الدائم وتناهى القوى الجسمانية فى التأثير والتأثر وعدم وفاء البدن للقيام مقام المتحلل ونحو ذلك من العلل الطبيعية وصدر المتألمين جعل العلة كمال النفس وخروجها عن القوة الى الفعل ومصنف الكتاب (قده) افاد بعد نقل كلامه فى شرح الاسماء ان لكل واحد من القولين وجه صحة وصواب وان ما افادوه صحيح بالنظر الى الاسباب الطبيعية والعلل الظاهرية والسنة الالهية التى لا تبديل لها والثانى ايضا حق واقع بالنظر الى العلل الطولية والتحولات العروجية والنيل الى الغايات الالهية وقد حققنا ذلك فيما سبق من الكلام و سنعود اليه فى محله انشاء الله تعالى .

قوله بان النفس الناطقة بصدد الاستكمال (١) الخ (ص ٩٥)

اما على مذاق القوم فلانهم وان لم يقولوا بالحركة الجوهرية الا انهم ذهبوا الى ان النفس فى مرتبة العقل بالهيمولى خالية عن الصور العلمية كلها و انها تخرج فى

مرتبة العقل بالفعل والمستفاد من القوة الى الفعل فكونها بصدد الاستكمال مسلم عندهم  
واما على مذاق المنصف قده مطابقا لما ادى اليه نظر صدر المتألهين من القول بالحركة  
الجوهرية وكون النفس في الحدوث جرمانية وفي البقاء روحانية فالأمر فيه أظهر ان قلت  
ما افاده قده من لزوم قطع علاقة النفس من البدن الطبيعي وموت البدن بـرفضها  
اياها مناف لما نطقت به الكتاب من بقاء عيسى ع وما حكمت به الاخبار بل ضرورة البرهان  
والمذهب من بقاء الحجة والامام الثاني عشر (ع) الى قرب قيام الساعة وكذا ما ورد به  
كثير من الاخبار والانار من بقاء الخضر والياس وعدم طريان الموت عليهم قلت اما ولا  
ما ذكرت من قيام الدليل القاطع على بقاء هولاء دهرأ طويلا ووز منا كثيرا لا ينفي ما قام  
عليه البرهان العقلي من لزوم طريان الموت على البدن وايصال النفس الى مقرها الاصلى  
وموطنها الاولى ولو بعد بقاءها احقاباً كثيرة وازمنة طويلة كما نطقت به آيات من القرآن  
الكريم المنزل من عزيز حكيم ، واما ثانيا فكيفية بقاء هولاء بوجه يشبه بقاء النفوس  
الفلكية متعلقة بالابدان الاثرية ابد الدهر عندا كثر الحكماء مع ذهابهم الى تنهى القوى  
الجسمانية وذلك لان بقاء علاقة تلك النفوس لاجل اشراقات متوالية وافاضات متضادة  
وامدادات الهية وبارقات عقلية واردة عليها من عالم الجبروت والقواهر الاعلون وحضرة  
الغزة والملكوت وبالجملة هو بحول الله وقوته وامداده واجادته لا بحول تلك النفوس

---

تركب البدن من الاضداد واستحالة النسر الدائم وانحلال العناصر ورجوع كل الى مقره  
وموطنه واصله كما قال بعض الشعراء

جان عزم رحيل كرد گفتیم که، رو گفتا چکنم خانه فرو میآید

وقال آخرون ان علته ان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر فلا يمكن بقاء البدن  
ابداً لتناهي تأثير القوى البدنية وتأثرها وقالت الفلاسفة الالهيون ان علته كون النفس  
الناطقة بصدد الاستكمال الى آخر ما في الكتاب فالطائفة الاولى استدلت عليه من ناحية  
المادة لمناسبة علمه والثانية من ناحية الغاية او الصورة بوجه حيث ان صورة البدن هو النفس و  
هي طالبة بذاتها لاصلها الذي هو الحق تعالى بمقتضى قوله تعالى شأنه «يا ايها النفس المطمئنة  
ارجعي الى ربك الاية» والطائفة الاخيرة من ناحية الفاعل والآخرين ايضا لاحظوا فنهم و  
علمهم ولكل وجهة هو موليها والوجهان الآخر ان مذاق المنصف طبقا لاهل السدوق و  
صدر المتألهين والمسلک الاول للطباء والحكماء الطبيعيين وبعض الالهيين (منه)

والقوى المتناهية التأثير والتأثر مع ان تلك النفوس كانهم وهم فى جلايب من ابدانهم قد نضوها ولا يكون التعلق بالابدان مانعا من كمالهم واتصالهم بعالم الربوبية ولا سيما ان قلنا بان نفوس الكمل خلاقة للابدان فاعلة للصياصى وليست محكومة بحكمها ولا متكونة فى اول الكون من جراثيمها فلا يزال باقية مادامت همة نفوسهم المكرمة و ارواحهم المقدسة يحفظها ويديمها فاذا تعلقّت الارادة الازلية بعود تلك النفوس الى ما بدت منه انصرفت عن حفظها وابقائها فطرء عليها الموت والدور والزوال واتصلت النفوس بعالم الجمال والجلال

قوله ولا يقدح بقية تعاق الخ (ص ٩٥)

يمكن ان يكون المراد ببعض المواد بعض الموارد و الافراد فيحتمل حينئذ حمله على بعض النفوس الناقصة التى لم ينقطع عنها علاقة البدن بالكلية بل بقيت لها علاقة ما وتلك العلاقة سبب عذابها فى القبر او تنعمها فيه كما ذهب اليه المحقق الداماد قده او يكون المراد منها البدن المثالى الذى لم يتخلص من علاقته غير نفوس الكمل او يكون المراد منها الاجزاء البالية من البدن او الجزء الذى لا يتجزى وغير ذلك مما يقول به المتكلمون ويحتمل ان يحمل على النفوس الكمل الذين لا يشغلهم شأن عن شأن فانهم بعد رفض البدن لهم عناية ما بابدانهم بل بجميع ما فى عالم الناسوت فلذلك جعلت استجابة الدعوات تحت قبتهم وعند قبورهم ولكن التعبير بالوهمى ينافية الا ان يراد به ما فى قبال العقلى بمعنى التعلق الضعيف او الوهمى بالوهم المنور لا المظلم المكدر

قوله وتارة من كذا الخ (ص ٩٥)

اى تارة من الفاعل وتارة من القابل وتارة من المادة وتارة من الصورة

قوله بان المادة الخ (ص ٩٥)

اشارة الى توسيط القابل و قوله مصادفة الى قوله للفاعل التام اشارة الى

توسيط الفاعل

قوله ومرة نقول الخ (ص ٩٥)

مأخوذة من الغاية و اشارة الى توسيطها

قوله (قده) عالم المثال الاكبر (ص ٩٥)

المراد به عالم الخيال المنفصل والبرزخ النزولى والصعودى عند الاشراقين ومن وافقهم فى اثبات عالم المثال وخيال الفلك عند المشائين النافين له

قوله ما يبرهن بالعلة الغائية الخ (ص ٩٥)

وذلك لان العلة الصورية اشرف من المادية و البرهان الذى يبرهن فيه بالعلة الصورية اوثق باعطاء اليقين من الذى يبرهن فيه بالعلة المادية والغاية تمام الصورة وكمالها واصلها (لانهامبدءفاعليةالفاعل) فالبرهان الذى يبرهن فيه بها اوثق باعطائه من البرهان الذى يبرهن فيه بهما فلا يرد الاشكال بان فعلية الشئ انما هى بصورته فاثق البراهين ما يبرهن بها

قوله حيث ان العلة الغائية الخ (ص ٩٦)

فان الريان علما هو الذى يطلب الريان خارجا سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول

قوله بل فى المفارقات الخ (ص ٩٦)

علة الاضراب هى ان غير المفارقات المحضة اى الكلية المرسله مركبة من المادة والصورة او الماهية والوجود فلا يكون الفاعل فيها عين الغاية بل الغاية ترجع اليه بالوجه الذى اشار اليه ولكنها لبرائتها عن المادة بل عن الماهية لاحالة منتظرة لها و يكون الفاعل فيها عين الغاية كما ذكرنا وجهها فى مبحث المشاركة

قوله (قده) قال ارسطا طاليس

قدم وجه ذلك فيما سبق من الكلام فى مشاركة الحدود البرهان فراجع

قوله (قده) ثم اتم القواعد (ص ٩٦)

وذلك لان فاعلية غيره من مراتب فاعليته بل اظلال فاعليته وعكوسها لان :

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى المرايا و اظلال

قوله قده وعلمه الفعلى الخ (ص ٩٦)

عطف على قدرته اى ومن مراتب علمه الفعلى وهذا فى قبال الانفعالى اى « علم

وجوده لا وجود فعلمه » كما فى علمنا بالاشياء التى هى افعالنا و آثارنا والمراد به العلم

(٢٩١)

الذى عند الابداع ومقارنه بل هو نفس الوجود والابداع عند الاشراق وقبل الابداع بالصور  
المرسمة القائمة بذاته التى هى فى صقع ذاته قبل الابداع وهو منشأ لوجود الاشياء  
عندهم وغير متخذ منها كما فى علم المهندس الذى يخترع صورة ما يريد احداثه فى الخارج  
عند نفسه ثم يفعل ويحدث ما يريد اختراعه على طبق تلك الصورة لا كما فى المهندس  
الذى يرى بناء فى الخارج ثم يبنى بناء آخر على طبقه وكلا العلمين متأخران عن العلم  
الاجمالى البسيط المقدم على الاشياء وعلى الصور المرسمة ايضاً وهو الذى فى مرتبة  
ذاته بذاته اى علمه بذاته لذاته المستلزم لعلمه بجميع معلوماته ولكن بنحو الوحدة و  
البساطة والقضائية لابتحو التفصيل والقدرية

(ص ٩٦)

قوله (قده) وقال وهو القاهر

وهذا ايضاً دليل على عموم قدرته وعلمه لان مرجع تلك القاهرة الوجودية الى  
علمه وقدرته وبالعكس

(ص ٩٦)

قوله (قده) لان معطى

هذا اشارة الى انه لا موثر فى الوجود الا هو لانه كما ان وجود كلشى بافاضته و  
ايجاده كذلك سببية كل سبب باعطائه تعالى حيث ان ممكن الوجود بالذات ممكن  
الوجود من جميع الجهات والحشيات والاحتياج فى الذات يلزم الاحتياج فى جميع  
الكلمات والصفات وكذا الافعال والاثار

(ص ٩٦)

قوله بل نسبة الشى الخ

لان قابل الشى حامل امكانه وقوته والفاعل معطى وجوده و وجوبه ومعطى

الوجوب اقرب الى الشىء من حامل قوته و امكانه

(ص ٩٦)

قوله (قده) الى فاعله

و ذلك لان الممكن من ذاته ليس . اى لا يقتضى ضرورة وجوده فنسبته الى ذاته

نسبة امكانية والى فاعله نسبة ضرورية وجوبية لانه ما لم يسد جميع انحاء عدمه لا يمكن  
افاضة الوجود عليه فهو المقتضى لضرورة وجوده وتاكده ونسبته اليه بالضرورة والوجدان

(ص ٩٦)

قوله ما رايت شيئا الخ

تمامه: وبعده ومعروفه اما كونه تعالى قبل كل شى فمن جهة انه موجب كل وجود وقيام كل حقيقة و اما انه بعد كل شى فمن جهة انه تعالى غاية كل موجود و تمامه واما انه فيه اومعه فلان ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها وان الحد والبرهان متشاركان فى حدودهما و انه حد كل شى كما هو برهان عليه اولم يكف بر بك انه على كل شى شهيد وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وبالجمله اشار بكلمة قبله الى الوجوب السابق و بالباقي الى الوجوب اللاحق

(ص ٩٦)

قوله وفى ائولو جيا الخ

كلمة يونانية ترجمته المعرفة الربوبية او العلم الالهى والمشهور انه من تاليفات المعلم الاول لكن اتفقت كلمة ارباب العصر الحاضر على انه من تاليفات زينون الاكبر من ائمة حكماء اليونان وقد عده فى بعض التواريخ من اعظم تلامذته و عليه يكون ما افاده ايضا من بر كته .

(ص ٩٦)

قوله (قده) على الضرورة والبث الخ

لان وزن علمه تعالى بها وزان فاعليته لها بل علمه تعالى بها بعين فاعليته تعالى و ايجابه اياها وذلك اذا كان المراد بالمبدء الحق تعالى و يحتمل بعيداً ان يراد به العقل الاول باعتبار انه الصادر الاول وهو الوسطة لايجاد سائر الاشياء وجودها عن الحق تعالى وذلك لان حضورها له بعين حضورها للحق تعالى وليس فى ذلك العالم اى حضرة الجبروت امكان ولا ضرورة اصلا ولذا عبر فى بعض العبائر ان الاشياء حاضرات للمبادئ الاولى .

(ص ٩٦)

قوله (قده) اذله العلم التام الخ

الضمير راجع الى الفاعل الحق و احتمل بعض تلامذته ارجاع الضمير الى « من يعلم الفاعل الالهى » اى يكون من الصديقين الذين يستشهدون به عليه تعالى ولا يخفى ما فيه من التكلف .

(ص ٩٦)

قوله (قده) وعنت الوجوه الخ

اى خضعت له والمراد من وجه الشى هنا ذاته وحقيقته وفيهذا اشارة الى فناء

(٢٩٣)

كل هوية في هويته وكون كلشي فقراً صرفاً اليه وربطاً محضاً به كما نطق به في القرآن العزيز بقوله تقدست اسماءه يا ايها الناس انتم الفقراء الية .

( ص ٩٦ )

قوله (قده) لزوماً الخ

اي يكون كلوازم المهمة بالنسبة اليها الغير المتأخرة وجوداً عنها مثل الزوجية بالنسبة الى الاربعة لا كمعارض وجود الشئ الغير المتأخرة عنه بالذات لابل زمان .

( ص ٩٦ )

قوله (قده) فلا يعزب الخ

لان ذاته علمة بدو كلشي وعامة تمامه ولا مؤثر في الوجود الا هو فالعلم به مستلزم لعلمه بكلشي .

( ص ٩٦ )

قوله (قده) والثاني فيه الخ

مبتدأ خبره قوله « علمه هو الفاني » والمراد ان الفاني في الحق تعالى من السالك المجذوبين او المجذوبين السالكين الباقي بالحق علمه اي علم ذلك الفاني اي الباقي ببقائه هو الذي يكون فانياً في علمه تعالى ويكون علمه من مراتب علمه تعالى بل عين علمه بوجه كما ان الفاني وجوده في وجوده تعالى والباقي ببقائه هو الذي من رآه فقد رأى الحق وفي بعض النسخ الخطي المكتوب في زمان حيوة المصنف بخط تلامذته والفاني فيه الباقي به علمه وهو الفاني في علمه بزيادة الواو وفي قوله « وهو الفاني » فيكون معطوفاً على قوله « فان كل وجود » ويكون معنى العبارة (ح) والفاني في الحق الباقي به تعالى علمه اي من مراتب علمه وهو ايضاً فان في علمه تعالى كما انه فان في وجوده فكما ان كل وجود من اظلال وجوده وفان و مستهلك فيه فكذلك كل علم من اظلال علمه تعالى ومراتبه وعكوسه فان و مستهلك في علمه ولا يتوهم ان الضمائر في قوله « فيه » وبه وهو وفي علمه » كلها راجعة الى الحق تعالى كما توهمه بعض من لاخبرة له لانه مع احتياجه الى تكلف بارد لا يناسب المقام ولا هو مراد المصنف (قده) من هذا الكلام كما لا يخفى .

( ص ٩٧ )

قوله لا اله الا الله الخ

مثل النار بالنسبة الى مطلق الحرارة فانه يصح الاستدلال من النار عليها ولا يصح من الحرارة على النار .

( ص ٩٧ )

قوله (قده) والزلزلة

فانها تحدث عن كل واحد من الامرين ولهذا يكونان اخص من معلولهما الذي

هو الزلزلة ويكون الجامع بين الامرين حدوث ضغطة للارض بواسطة احد هذه الامور

وكذا في السحاب المعلول للامرين المذكورين اللذين يمكن ان يجمعهما تكون الماء



في الجو وحصوله فيه بسبب واحد من الامرين المذكورين .

(ص ٩٢)

قوله (قده) وقد يمكن الخ

كما انه يجمع لاقسام الحمى معنى عام وهي الحرارة الغربية المشتعلة في القلب (١)

فيكون علة مساوية لها .

## « مقدمات صناعات اخرى غير البرهان »

(ص ٩٨)

قوله (قده) وهي ايضا است الخ

اقول المشهور عندهم ان غير اليقينيات من القضايا است فبعضهم يدخل المسلمات في المقبولات و بعضهم يدخل المظنونيات في المشهورات فتصير خمساً وعند بعضهم سبع بعدها (بتشديد الدال) من الاقسام في عرض ساير الاقسام وما عدها المصنف في المتن والشرح فهي سبعة اقسام لاسته ويمكن ان يكون نظره في عدها ستة الى ما هو المشهور وفيما سيأتى الى اختيار مذهب البعض ولما لم يكن الحصر في هذه الاقسام عقلياً فلاضير في عدها خمسة اوستة اوسبعة بل يمكن ان يجعل الاقسام اكثر مما ذكرها بجعل ما ادخلوها في ساير الاقسام وجعلوها اصنافاً داخلية تحتها اقساماً مستقلة .

## « المشهورات »

(ص ٩٨)

قوله (قده) لحمية وغيرها الخ

مثل العادات الحاصلة لبعض الجماعات من قبح تحمل العار لاجل الفرار من المضار كما قال الشاعر الغير الشاعر النار اولى من دخول العار .

قوله (قده) وعقله المجرد الخ هو بمعنى الساذج الذي سيذكره اي المجرد عما

(١) وذلك يجمع الحمى اشتداد حرارة القلب او حرارة غريبة حاصلة في القلب سارية منه الى الارواح والاحلاط والاعضاء فان الاطباء قد قسموا مطلق الحمى الى ثلاثة اقسام الاول الحميات الدقية وهي التي يكون سببها تسلط الحرارة الغربية على الاعضاء واشمال حرارة القلب بها والثاني الحميات الخلطية وهي التي تحصل بواسطة عفونة الاخلاط ويسمى بالخلطية والثالث ما يحصل بسبب اشتداد حرارة الارواح وسرايتها الى القلب ويسمى بالحميات اليومية والجامم بين الثلاثة اشتداد حرارة البدن وخروجها عما يبقى بواسطة السوء مزاج البدن بالسوس المزاج المستوى او المنخلط وانما يسمى الاخير باليومية لانها تنفرض في الغالب ولا تدوم من اكثر من يوم الى ثلاثة ايام وتسمى الثانية بالخلطية لانها تحصل من عفونة الاخلاط والاولى بالدقية لانها تدق وتذيب لحمها فكلوا احد من هذه الامور اخص من الملوك الذي هو الحمى (منه)

(٢٩٥)

يشير اليه بقوله ولم يؤدب الى آخره والمراد ان الاوليات هي القضايا التي يحكم بها بديهية العقل بمجرد تصور اطرافها من دون دخالة التجربة والحدس والوجدان وغيرها مما لها دخل في الضروريات الاخرى بحيث لو خيلنا وانفسنا وجدناها عن جميع الهيآت النظرية والعملية بان نقدر انا خلقنا دفعة من غير مشاهدة احد ومن غير مما رسة عمل او تجربة او حس او نحوها ولم نستعمل حساً من الحواس ولا القضايا التي يحكم بها بمداخلة الوهم او الحواس ولم يستدع اليها مافى طبيعتنا من الخجل والرحمة والرقّة والافنة والحمية وممارسة العادة ثم عرضنا على انفسنا هذه القضايا من ان الكل اعظم من جرمه والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان لكننا نحكم بها حكماً جزمياً ثابتاً مطابقاً للواقع وهذه بخلاف غيرها من الضروريات او المشهورات .

قوله (فده) ولم يؤدب بقبول قضاياها الخ (ص ٩٨)  
اي لم يؤدب بقبولها بسبب تأديها بمعادات او شرايع او آداب والمراد من قضايا هي القضايا المشهورات .

قوله (فده) ولم يمل الاستقراء الخ (ص ٩٨)  
قيل اي لا يكون سبب الاعتراف بها والحكم فيها حصول الظن القوي بها بسبب الاستقراء وتصفح الجزئيات الكثيرة الموجب لحصوله فقوله لكثرة الجزئيات متعلق بقوله بظنه القوي وقوله الى حكم متعلق بقوله لم يمل وهو من الميل واحتمل بعض المحشين ان يكون من الملل اي لا يحصل له الملل من الاستقراء بسبب كثرة الجزئيات وتصفح جزئيات الكلى الذي يريد سريّة حكم جزئياته اليه ولكن الظاهر الاحتمال الاول كما لا يخفى قل شارح الاشارات المحقق الطوسي (فده) في شرحه والفرق بين المشهورات والاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شى غير تصور طرفي الحكم؛ انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحجج تشمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغيير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال والمشهرة اسباب : منها كون الشى حقاً جلياً كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلى و يخالفه بقيد خفى فيكون مشهوراً مطلقاً و حقاً مع ذلك القيد كقولنا حكم الشى حكم شبيهه وهو حق لامطلقاً ولكن فيما هو شبيهه

له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن و منها كون بعض الاخلاق والا نفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرام واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضية الاستقرار كقولنا العلم بالمقاييل واحدا لكونه بالمتضادات والمتضادات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الالباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل المناظرة (انتهى) ما اردنا نقله والى هذا اشار الشيخ بقوله ولم يؤدب الخ .

قوله (قده) والعقل الساذج (ص ٩٩)

اي الخالص الغير المشوب بالوهم او غير سامع لادب وغير مطيع لانفعال نفساني او خلق اوحشية اورقة و نحو ذلك كما يشير اليه بقوله ولو توهم الانسان نفسه الخ اي لو قدر وفرض ولكن ذاك الفرض والتقدير بمشاركة الوهم عبر عنه بالتوهم

### « المقبولات »

قوله (قده) اماثل الخلف (ص ٩٩)

اي اعدادهم وافضلهم طريقة ورايا

### « الظنيات »

قوله (قده) وكثير من المشهورات (ص ٩٩)

اي و ما عد اكثير من المشهورات

قوله (قده) اولم يعاشر (ص ٩٩)

اي يطوف منفرداً لفراره عن الخلق و عدم معاشرته معهم لاشتغاله بالحق تعالى .

### « المسلمات »

قوله (قده) حقت (ص ٩٩)

فان المسلم لا يحب ان يكون صحيحاً وقد يكون باطلا

(٢٩٧)

(ص ٩٩)

قوله (قده) اوقبل الخ

اى كان فى علم اصلا موضوعاً حتى يثبت فى علم آخر فان كان وضعها مع النكره والعناد سميت بالمصادرات اوبدونهما سميت بالاصول الموضوعه ويمكن ان يسلم فى ابتداء العلم او فى ابتداء مبحث من مباحثه حتى يثبت فى علم آخر

### «الوهميات»

اى التى يكون الحاكم فيها القوة الوهمية فى غير المحسوس بحكم المحسوس وكون الوهم حكماً فى الكليات مع انه لا يدركها اما لانه العقل المنزل او لان الحكم الحقيقى هو النفس

(ص ١٠٠)

قوله (قده) والحال ان المجرد

ومن ظهر للمجردين عن جلباب البشرية من الصفات الالهية والتصرفات الربوبية من الخلع واللبس والايجاد والاعدام وطى الازمنة والا مكنة ما تحيرت العقول وادهشت النواظر وتبدلت النواظر وكونه فى باطن العالم سبق الخ ليس ككون الشئ فى الشئ بل ككون العاكس وذى الظل فى العكس والظل من جهة احاطته القيومية بتبع الحق على العالم

(ص ١٠٠)

قوله (قده) و مثلها الخ

اى و مثل هذه اطلاقات كالنور الصرف المحض ونحوه ويمكن ان يكون مثلها (بالتشديد) اى مثل الحق تعالى نوره بالمشكوة والزجاجة و المصباح الايه او يكون و مثلها (بفتح الثاء واللام) اى واطلاق مثل النور من المشكوة وغيرها عليه تعالى ولكن الاول انسب والصق

(ص ١٠٠)

قوله (قده) وان ادعى الخ (١)

جواب هذا الشرط هو قوله : كان غلط الوهم آه اى ان ادعى ان اطلاق النور

---

(١) فانه يكون المزدحمينشد من النور القاهر ؛ النور الالهى الوجوبى القاهر للكل

فيصير الغلط اعظم كما بينه (قده) (هذه تعلية اخرى منه مدخله )

عليه تعالى وارادة النور الحسى لسان القرآن، كان غلط الوهم اعظم ويمكن ان يكون كلمة ان وصلية اى اطلاق النور عليه تعالى بحسب اصطلاح الاشراق وان ادعى انه لسان القرآن وحينئذ اى عند كونه لسان القرآن يكون غلط الوهم اعظم والاول الصق بالعبارة وتسمية العقول الكلية بالانوار القاهرة من جهة قاهريتها لسائر الانوار والعقول التى تحتها.

قوله (قدمه) وهو القاهرة (ص ١٠٠)

دليل على صحة اطلاق النور الاقهر الابر عليه تعالى

قوله (قدمه) العقول الكلية (ص ١٠٠)

المراد بالكلية فى العقول والنفوس والطبايع هو الكلى بالمعنى المتداول عند العرفاء بمعنى السعة والاحاطة الوجودية والمـراد بالطبايع الكلية السارية فى جميع المحسوسات والسارية فى الافلاك فانها محيطه بما دونها من الطبايع الجزئية التى للعنصرـيات والمواليد والمراد بالارواح المرسله هى العقول الكلية من البطولية والعرضية والجزئية هى النفوس المتعلقة بالابدان

قوله (قدمه) قبل المحسوسات (ص ١٠٠)

اما بالذات بالنسبة الى مجموع العوالم الحسية او بالزمان بالنسبة الى بعضها لان مبدء الشئ مقدم عليه كذلك وفيهذا اشارة الى ان العقول الكليات فضلا عن بارئها وخالقها ليس فى وسع الوهم ادراكها مطلقا ولو بالعناوين الكلية فلذلك ينكرها او يصفها بصفات المحسوسات

قوله (قدمه) لا يتمثل فى الوهم (ص ١٠٠)

المراد بعدم التمثيل عدم الادراك والحضور او التمثيل الخيالى الصورى لان ادراك الوهم مقصور على المعانى الجزئية وان امكن ان يتمثل فى الخيال كتمثل روح القدس بصورة دحية الكلبى فالمراد حينئذ انه بما هو وهم لا يقدر على ان يتمثلها وان يقدر عليه بتوسط الخيال الذى هو تحت سلطانه لانه سلطان القوى الحسية ولكن الانسب بكلامه وكلام الشيخ هو المعنى الاول

(٢٩٩)

(ص ١٠١)

قوله (قده) مامولاته  
كثوهم عبدة الاصنام انها تقربهم الى الله زلفى وانها تكون شفعا لهم فى قضاء  
حوادثهم الدنيوية ومآربهم الاخرية

(ص ١٠١)

قوله (قده) اى كان عديلا له  
اى وكان ذلك الميت قبل موته عديلا للمتوهم بل شقيقاً او اخاً له وما كان يتوهم  
منه الضرر اصلا

(ص ١٠١)

قوله (قده) لاشتباه لفظى  
كما فى الالفاظ المشتركة والمعنوى مثل مشاركة البياض مع السواد فى اللونية  
فيسترى المفارقة لنور البصر اليه

### « الجدل »

(ص ١٠١)

قوله (قده) وجادلهم بالتي هي احسن  
انما وصفت بالتي هي احسن لان حصوله يكون بالاراء المحموده لا بالاراء المسلمة  
ولولم تكن محموده وقد فسر فى الاحتجاج؛ التي هي بغير احسن ان تشتمل على تسليم  
الباطل وترويجها وانكار الحق وتمريقه لاسكات الخصم او لاجل عدم الاقتدار على ابطال  
باطله فينكر الحق او يسلم الباطل لاجل ذلك

(ص ١٠٢)

قوله (قده) لانه بمعنى الفاسد  
و معلوم ان فاسد الفهم والعقل غير عاقل ولا شاعر فهو لا ينتفع بالجدل و لو  
بالامتناع كما لا يخفى

### ( الخطابة )

(ض ١٠٢)

قوله (قده) الظنيات بالمعنى الاخص  
اى غير المانع عن النقيض وبعبارة اخرى رجحان احد الطرفين مع جواز الطرف  
الاخر فهو الظن بشرط لا والمراد من الاعم فى قبالة الظن اللابشرط الذى يجتمع مع  
العلم والتقليد والجهل المركب احياناً بخلاف المعنى الاخص فانه فى مقابل العلم والشك  
ولكن الاعم لا يجتمع مع الشك بمعنى تساوى الطرفين ايضاً .

(ض ١٠٢)

قوله (قده) من اولى العزم  
قال فى المجمع العزم والعزمة ما عقد عليه قلبك انك فاعله ومنه قوله تعالى واصبر  
كما صبر اولو العزم من الرسل خمسة وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص)

(٣٠٠)

فان كلا منهم اتى بعزم وشريعة ناسخة لشريعة من تقدمه وقيل هم ستة : نوح صبر على اذى قومه . و ابراهيم صبر على النار . واسحق صبر على الذبح . ويعقوب صبر على فقد الولد و ذهاب البصر . ويوسف صبر فى البئر و السجن . و ابوب صبر على الضرة وفى القاموس هم نوح و ابراهيم واسحق و يعقوب وموسى و محمد . وقد اختلفت الاخبار والاحاديث الواردة عن الائمة الاطهار (ع) فى تفسير اولى العزم ففسر بصاحب الكتاب و الشريعة الناسخة وبالمبعوث بالسيف و ورد ايضا ان اولى العزم هم الذين عهد اليهم فى محمد والوصياء من بعده وسيرته فاجمع عزمهم على ان ذلك كذلك والاقرار به وروى لانهم بعثوا الى مشارق الارض ومغاربها وجننها وانسها وفسر بصاحب العزم والاستقامة كما امر به نبينا (ص) فى قوله تعالى فاستقم كما امرت

﴿ص ١٠٢﴾

قوله (قده) المر كبة

ان الحكمة تطلق على العلم بحقائق الاشياء و اوصافها و خواصها و احكامها على ما هى عليه و ارتباط الاسباب بالمسببات و اسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاه و تطلق فى اصطلاح علماء الاخلاق على احد الاجناس الاربعة ، بل الاكثر حصروها فهذه الاربعة وجميعها داخله تحت العدالة والحكمة هى الواسطة بين الجريزة والبلابة والعفة بين الشره والخمود والشجاعة بين الجبن والتهور والسخاوة بين الاسراف والبخل والتقتير

### ((الشعر))

(ض ١٠٢)

قوله (قده) اوقع من الخطاى

وذلك كما ان الخطابة على ما صرح به الشيخ اوقع فى نفوس العامة ومن لا يطيق

البرهان من البرهان والجدل

(١٠٢)

قوله (قده) ان من الميان لسحراً

اى من حيث التأثير فى القلوب وجذبها وتهذيب اخلاق الناس وتكميلها يكون فى

التأثير بحيث يقرب الاعجاز والسحر

( ص ١٠٢ )

قوله (قده) وان من الشعر لحكمة

و هو المشتغل على توحيد البارى تعالى وتنزيهه عن كمالات الاكوان فضلا عن

نواقص الحدثنان وبيان صفاته الثبوتية والسلبية والجمالية والجلالية ومدامح الانبياء و  
والاولياء بما لا يبلغ حد الغلو والتفريط كما ورد ان النبي (ص) لما سمع قسوق لبيده :  
> الا كلشي ما عدا الله باطل . وكل نعيم لامحالة زائل > طرب (ص) طرباً قدسيا  
وقال اللهم ان العيش عيش الآخرة (١)

### ( القياس المغالطي )

قوله (قده) بين ماهو هو الخ (ص ١٠٣)

اي بين ماهو هو في الواقع وعلى ماهو و كما هو وبين ماهو غيره و ليس هو هو  
كما هو بل غيره وليس مطابقاً للواقع بل يشابه الواقع او ماهو على المشهور مورد للاعتراف  
فلذلك يقع بسببه الغلط والمغالطة  
قوله (قده) لا يغلط ولا يغالط (ص ١٠٥)

الاول بصيغة المبنى للمفاعل والثاني بصيغة المبنى للمفعول

قوله (قده) او الوهم الرافع (٢) ص ١٠٣

اي الوهم المترفع والمراد به الوهم الانساني اللا بشرط المترفع من افق الحيوانية  
الى اولى مراتب الانسانية بحيث يقدر على تصور الكليات لكن مشوبة شوباً ما بالتلميحات  
والتدليسات والغواشي الظلمانية ويمكن ان يكون المراد به العقل المنزل بناء على ان  
يكون الواهمة هو العقل المنزل لاقوة اخرى كما ذهب اليه صدر المتألهين (قده) والمناسب  
مع هذه الطريقة التعبير بالعقل المنزل لكن يمكن ان يكون النكتة في هذا التعبير  
الاشارة الى ان مدركات الوهم (ح) تكون ارفع من مدركات اولات الوهم من الحيوانات

(١) وايضا قد روي : ان تحت المرش كنوزاً مفاتيحها السنة الشعراء

(٢) اي المطالب المرفعة والتفوق على امثاله واقترانه او الوهم الذي حصل له  
المرفعة عن افق الجس وتشبه بالعقل الذي هو فوقه وبعبارة اخرى الوهم النور العاصل  
للانسان الزكي الغير البليد القادر على المغالطة والغلبة على الخصم بالمغالطة والتدويه  
و يحتمل منه الاشارة الى مختار صدر المتألهين (قده) لان العقل المنزل من حيث انه عقل  
منزل ومن حيث انه وهم؛ مرفع كذا قيل .



فان قوتها الوهمية بشرط لا ومنغمة في الاضافة الى الماديات بخلاف مدركات الواهمة  
الانسانية حيث انها عين مدركات العقل مع اضافة ما الى المحسوسات فهي ترفع مدركانها  
من الافق الادنى الى الافق الاعلى نسبة فلذلك عبر عنها بالوهم الرافع لا المرفع ويمكن ان  
يكون التعبير الاول بناء على طريقة صدر المتألهين والثاني على طريقة القوم  
قوله (قده) و في الشغب يعتبر (ص ١٠٤)

اي يعتبر فيه الاعتراف و ليس بمحقق فيه لانه من هذه الجهة يكون في  
قبال الجلال

## «انواع المغالطة»

قوله (قده) و يسمى جميعها (ص ١٠٥)

لان رجح الجميع الى الالفاظ

قوله (قده) كاشتراك لفظ الصورة الخ (ص ١٠٥)

فان الصورة مشتركة بين المعاني الكثيرة من ما به الشئ بالفعل، وكل هيئة  
تكون في قابل وحداني او بالتركيب، ولما يتقوم به المادة بالفعل، ولما تكمل به المادة  
وان لم تكن متقومة بالفعل ولما يحدث في المواد بالصناعة، ولنوع الشئ وجنسه وفصله  
ولكلية الكل انتهى ما افاده الشيخ والقوة بين القوة بمعنى الشدة والشأنية وقوى النفس و  
مبدء التغير في غيره من حيث هو غيره ومقابل الانفعال والضعف والقوة الفعلية والانفعالية  
والامكان بين الاعم والعام والخاص والاخص والاستقبالي والاستعدادي والفقرى والعقل  
بين العقل الكلي والجزمي ومراتب النفس في العقل النظري والعملى لهاتين المرتبتين  
والفريزة التي بها يفرق بين الحسن والقييح والفاقد والصحيح من الافعال وما يعبد به  
الرحمن ويكتسب به الجنان وغير ذلك من المعاني المذكورة وقد انحأها صاحب  
الاسفار الى اثناعشر معنى والوجود بطاق على مفهومه وحقيقته في قبال المفهوم وفي  
قبال العكس والظل او في قبال ثنائية ما يراه الاحول والنسبة والطور او في قبال  
المحمولى والربطى والرابطى وقد يطلقه العرفاء على حقيقة العالم مجردة عن  
الصبغة الوجودية

(٣٠٣)

(ص ١٠٥)

قوله (قده) العقل جوهر مفارق

وهو العقل الكلى الذى هو احد اقسام الجواهر اى اقسامها الخمسة فى قبال النفس اى العقل والنفس والمادة والصورة والجسم

(ص ١٠٥)

قوله (قده) العقل الجزئى

وهو النفس الناطقة الانسانية التى تسمى باعتبار ادراكها للمعقولات عقلا

(ص ١٠٥)

قوله (قده) قبل تحصلها

اى تحصلها بالتركيب و الاعراب

(ص ١٠٥)

قوله قده الى المختار الفاعل الوجوبى

اى الواجب تعالى فان المسبوقية بالمبادئ الاربعة مستلزمة لزيادة هذه المبادئ على ذاته تعالى مع ان صفاته عين ذاته والزيادة مستلزمة لامكانه ومنافية لوجوبه الذاتى وايضاً مستلزمة لتجدد صفاته وعدم خلو ذاته عن القوة والاستعداد لواريد بالسبق ان اريد به (اى بالسبق) الذاتى

(ص ١٠٥)

قوله (قده) اعتبر الذات فى المشتق

اقول هذا مبنى ايضاً على تعميم المشتق فى محل النزاع بحيث يشمل الافعال ايضاً واما بناء على تخصيصه بالاسماء المشتقة فلا يكون من هذا الباب الا ان يقال انه اذا صح اطلاق انه وجود يجب عليه لصح ان يطلق عليه مافى معناه وهو الوجود او الـوجود الواجب فانه على تقدير اعتبار الذات فى المشتق يتوهم ما ذكره هذا .

(ص ١٠٥)

قوله (قده) ولا يوجد بالاولوية

اى بالاولوية الذاتية او الغيرية الغير البالغة الى حد اليجاب بسد جميع انعحاء العدم وهذا هو المسمى بالوجوب السابق الجائى من قبل العلة فى قبال الوجوب اللاحق بعد التحقق والوجود من قبل المحمول المسمى بالضرورة بشرط المحمول وقد برهن على ذلك فى محله وذكره المصنف (قده) فى منظومته فى الحكمة فى الالهيّات بالمعنى الاعم فى مبحث خواص الممكن ويكفى فى التصديق بلزوم محفوفية الممكن بالوجوبين تصور معنى الامكان و حقيقة الممكن بالنسبة الى الوجوب السابق سيما بناء على القول

بإصالة الوجود واعتبارية الماهية فإن المهمة من حيث هي هي ليست الاهى باتفاق الجميع وهي ليست قبل افاضة الوجود وجعله شيئاً حتى تقتضى الوجود او العدم على سبيل الاولوية فضلاً عن الوجوب كما قال المصنف فيها :

ليسية الممكن تنفى الثانية      رأساً كذا الاولى بقاء التسوية

واما بالنسبة الى الوجوب اللاحق اى الذى يلحق الممكن بعد حصول الوجود او العدم ولا يخلو عنه قضية فعلية فهو ايضاً مبين لمن تصور والتفت الى معناه حيث ان كل موضوع بعد اتصافه بالمحمول بالفعل بشرط اتصافه به لا يقبل مقابله ولا يمكن عدم اتصافه به وهذا هو المراد من الضرورة بشرط المحمول والوجوب اللاحق والتصديق بمحذوفية الممكن به حاصل لكل سليم الفطرة والوجدان ولا يحتاج الى مزيد بيان و برهان .

قوله (قده) انه عندهم موجب      (ص ١٠٥)

اى مضطر فى فعل واعلم ان الموجبية تجتمع مع الشعور والادراك ولا يلزم ان يكون الموجب (بالفتح) كالطبايع فاقداً للشعور والادراك فالتمثيل بالطبايع اما لما هو التحقيق من كونها ككل شى احياء ناطقين مسبحين بحمده تعالى اولان القائلين بان المبدء للعالم غير مختار فى فعله لم يذهبوا الى انه واجد للشعور والادراك لكن مضطر فى فعله واجباده بايجاب غيره وسلبه الاختيار عنه وانه اضطره الى ان يفعل الاشياء بل جعلوا المبدء الطبيعة الفاقدة للشعور والادراك او الدهر والزمان او المادة والصورة ونحوها فلذلك قال كالطبايع فافهم .

قوله (فده) فهو كما يتصوره الخ      (ص ١٠٦)

فانه على تقدير عود الضمير الى العاقل يصير معنى الكلام كلما يتصوره العاقل فذاك العاقل مثل ما يتصوره اى يكون متحداً به وهذا الاتحاد غير جائز فى المشهور لانهم يفهمون من الاتحاد اتحاد العاقل مع الوجود العينى للمعاقل اى مع المعقول بالعرض وهو محال ممتنع لانه من قبيل اتحاد الاثنين و هو ممتنع مطلقاً سواء كان فى العاقل والمعقول او فى غيرهما واما فى نظر غير المشهور وهم المحققون فالمراد من الاتحاد هو الاتحاد

(٣٠٥)

مع المعقول بالذات على سبيل اتحاد العكس مع العاكس و المتحصل مع اللامتحصل و  
صيرورة نفس الانسان مرآ تأيرى فيها حقايق الاشياء فيمقامى الجمع والفرق والكثرة  
فى الوحدة والوحدة فى الكثرة كما حققنا ذلك مفصلا .

قوله (قده) فهو على قاعدة (ص ١٠٦)

فانه على الثانى يصير المعنى كل ما يتصور العاقل من مدركانه و متصوراته فمدركة و  
متصورة (بالفتح) فهو كما يتصور اى مثله اذ هو هو فى الحقيقة زانه يحصل كما هو فى الواقع  
ونفس الامر فى ما يعقله (اى العقل ح) بناء على ما هو الحق من حصول الاشياء بحقائقها  
فى النفس لا بشبايحها وعلى الاول يصير المعنى : فذاك العاقل متحد فى الحقيقة مع ما  
يدركه و يتصوره فينطبق ذلك على اتحاد العقل مع المدرك و المعقول بالذات فانه لو  
كان المراد الاتحاد مع المعقول بالعرض فهو باطل على جميع الاقوال عند المشهور و  
غيرهم وانما قل فى المشهور لان ذلك الاتحاد مرضى المصنف وهو يختار صدر المتألهين  
والعرفاء الشامخين والمصنف موافق معهم فى ذلك الا انه خالف صدر المتألهين فى اجراء  
برهان النضايف لاثباته وتمسك له ببراهين آخرى مبحث الوجود الذهنى من الكتاب  
ولكنه رجع عنه فى مبحث علم الواجب تعالى واعترف بإمكان اثباته بذلك البرهان .

قوله (قده) المعقول بالعرض (ص ١٠٦)

المراد به الخارج عن مرآت النفس اى الموجود الخارجى والنفس الامرى .

قوله (قده) ناطق لا بشرط (ص ١٠٦)

اى باخذ الناطق بما هو فصل لا بشرط من ان يكون معه شى او يتحدد مع شى ؛  
ولا بشرط ان يكون كذلك لا بما هو صورة وبشرط لامن ان يتحد مع الانسان .

قوله (قده) وجميع ذلك (ص ١٠٧)

اى الواقع بين القضايا والمعانى والمواد والصور ونحوها .

قوله (قده) سوء التبيكيت (ص ١٠٧)

اقول المراد بالتبيكيت اسكات الخصم و تقريب الخصم والزامه باقامة الحجة  
والبرهان فاذا كان تأليف القياس على ما ينبغى يكون التبيكيت حسناً والا يكون قبيحاً  
وسوء و يصير من باب سوء التبيكيت .

(ص ١٠٧)

قوله (قدمه) فان القياس علة

علة اعدادية بناء على مذهب الحكيم الذى هو الحق او على سبيل التوليد بناء على مذهب الاعتزال .

(ص ١٠٧)

قوله (قدمه) فإخذ الايض

مثل لاخذ العارض مكان المعروض ومثل اخذ المعروض مكان العارض فهو كمن يأخذ العاج مكان البياض كما سيذكره المصنف (قدمه)

(ص ١٠٨)

قوله (قدمه) نحوزيد الكاتب انسان

فان الكتابة لا دخل لها فى انسانية زيد حتى لا يكون من ليس بكاتب انساناً ويغالط الجاهل بالقواعد .

(ص ١٠٨)

قوله (قدمه) كمن يأخذ

اي مثل الحركة و الزمان فان النافين لوجود الحركة من القائلين بتركيب الجسم من غير المتجزيات ( اي اجزاء لا يتجزى ح ) استدلوا على عدم وجودها بانها تنقسم عند مشتبى وجودها الى الماضى والمستقبل والاول قد عدم والباقي غير موجودة مع انها لمكان عدم قرارها ليست موجودة فى الحال لانها ليست بموجودة مطلقاً فان الماضى والمستقبل غير موجودين فى الحال لامطلقاً فالنا فى لوجودها لمخذ غير الموجود قاراً ؛ مكان غير الموجود مطلقاً .

(ص ١٠٨)

قوله (قدمه) بمفهوم قولنا

فان المفهوم من قولنا ما بالذات هذه؛ ان ما بالعرض امور اخرى لان ما بالذات فى قبال ما بالعرض فيفهم من مفهوم هذه الجملة .

(ص ١٠٨)

قوله (قدمه) وان الحكمة اضلال

اقول قد ورد فى الخبر ان الحكمة ضالة المؤمن يطلبها حيث وجدها والمراد من الضالة فى الحديث بقرينة آخره ؛ البعير والمركوب الذى فقده صاحبه او راكمه . لا بمعنى المضل وحرف الجبال للكلمة وقالوا المراد ان الحكمة مضالة المؤمن .

(ص ١٠٨)

قوله (قدمه) وان الميزان لم يؤثر الخ

اي لم يكن تأليفه فى زمن النبى (ص) او لم يرد عنه (ص) جواز تعلمه . . وهذا

(٣٠٧)

منقوض بعلم النحو والصرف والاصول وغيرها ولا نسلم عدم وروده ايضا فانه مأثور عن الشرع بناء على ما مر في اول الكتاب من التأويل للميزان والموازن والحكمة وكذا ما ورد في الاخبار المأثورة من المجادلة والاستدلالات المروية عنهم (ع) على طريق صناعة المنطقيين وامرهم (ع) اصحابهم كهشام بن عبدالحكم وغيره بالمجادلة مع المخالفين ومدحهم لكونهم عارفين بالقواعد الميزانية والحكمية كما يظهر لمن راجع الى كتب الاخبار والرجال .

قوله (قده) وقد اشير الى بعض النخ (ص ١٠٨)

اي في نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل النخ وفي تأويل الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة (النخ) والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة والميزان وسوء توهم الجهالة في ذمهما .

قوله (قده) وقد اشير الى بعض التاويلات النخ (ص ١٠٨)

اي في نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل النخ وفي تأويل الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة النخ والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة والميزان وسوء توهم الجهالة في ذمهما

قوله (قده) اما اسم مفعول (ص ١٠٨)

اي المختلط اما اسم مفعول وهو صفة للمعاني فيكون تذكيره مع انه صفة المعاني باعتبار رعاية لفظ الموصول مع انه يمكن ان يكون مصدراً ميمياً وبحسب التركيب فاعل جاء في قولنا في اول البيت اذ جاء فيكون التذكير حينئذ غير محتاج الى تلك الرعاية

قوله (قده) و الاختلاط النخ (ص ١٠٩)

اي معنى الاختلاط هنا هو الغلط

قوله (قده) بعد تحصله (ص ١٠٩)

اي بعد تحصل اصل اللفظ بحصول تركيبه

(٣٠٨)

(ص ١٠٩)

قوله (قده) كالغلط

مثال للغلط باعتبار اصل الصيغة والهيئة فانه ايضاً راجع الى الغلط من حيث الافراد لامن حيث التركيب وهذا كما في لفظ المختار المشترك بين اسمى الفاعل و المفعول كما مر

(ص ١٠٩)

قوله (قده) وتقية التركيب

اي الاخرى ان ابدن التعريب في المصراع الثانى بالاعراب لانه هو المتداول في السنة القوم ولاخير لانه يمكن امالة (الف) الاعراب الى الياء وجعله قافية للتركيب ولكن النظم على وضع التعريب قافية للتركيب اقبل للطباع واطبع للنفوس.

(ص ١١٠)

قوله (قده) وان المجرد عن الجهات

وذلك كما توهم بعض أن القول بوجود المجرد عن الجهات كفر لاستلزامه للقول بوجود الشريك لله تعالى

(ص ١١٠)

قوله (قده) كان يتوهم

اي يتوهم المجرد المرسل او الحق تعالى لمكان انه غير محسوس اوليس بموجود محسوس؛ غير موجود مطلقا كما قل الشيخ فى النمط الرابع اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود انتهى

(ص ١١٠)

قوله (قده) مثل ان يقال العاج

كلن يقال العاج مفرق لنور البصر لانصافه بالبياض والبياض لون فالعاج لون لان المفرق لنور البصر لون وكذا يقال البياض متجز بالذات لانه فى الجسم الذى هو متجز بالذات اولان الجسم متجز بالذات والجسم ابيض وواجد للمياض فالمياض متجز بالذات

(ص ١١٠)

قوله (قده) فالاول اسم

اي سوء اعتبار الحمل «لما بشرطه اخل».. واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات «لما غير الشطر مكان الشطر حل»

(٣٠٩)

قوله (قده) والتذكير الخ (ص ١١٠)

اي تذكير الموزع فانه لوروعى المنى تعين الموزعة لان مرجع «هى» الى  
«قضايا»

قوله (قده) وهى تنتج الخ (ص ١١٠)

اي يصير القياس قولنا الانسان خجلان وكل خجلان هو الحيوان ينتج ان الانسان  
هو الحيوان ولكن لما كانت الكبرى نفيد قصر الحيوانية وحصرها فى الانسان بالنظر الى  
القوانين الادبية تكون فى حكم قضيتين احديهما الانسان خجلان و الاخرى لاشى من  
غير الانسان بخجلان

قوله (قده) وهى لا تنتج (ص ١١٠)

وذلك لانه لوجعل الصغرى هى السالبة اى قولنا لاشى من غير الانسان  
بخجلان لا ينتج فى الشكل الاول لان من شرائط انتاجه ايجاب  
الصغرى لوجعلت قولنا غير الانسان لا يخجل لم يتكرر الوسط فلا ينعقد القياس  
حتى ينتج لانه يصير القياس هكذا ما ليس بانسان اول للانسان غير خجلان اوليس بخجلان  
وكل خجلان حيوان فلا يتكرر الوسط .

قوله (قده) اى من غير حاجة الخ (ص ١١١)

مراده ان تحقق الغلط في هذا القسم لا يحتاج الى المقايسة بخلافه فى بعض الاقسام  
الآخر مثل المصادر و وضع ما ليس بعللة لكن قد عرفت ان فى وضع ما ليس بعللة  
ايضاً يعرض الغلط باعتبار نفس القياس ايضاً فالمراد ليس الاحتياج مطلقاً بل من بعض  
الجهات والحديثيات .

قوله (قده) كلها سوء تاليف (ص ١١١)

اي تسمى كل هذه الاغلاط المذكورة بسوء التاليف فى اصطلاح ولكـن لو اريد  
الفرق بينها الواقع فى القياسات البرهانية وغيرها استعمل سوء التاليف فى البرهان فقط  
وسوء التبكيث فى غيره .



## قوله (قده) هي المصادرة

(ص ١١٩)

المصادرة بمعنى المطالبة للشيء وعدم تميم الامر قال في المنجد يقال فلان يورد ولا يصدر اى ياخذ فى الامر ولا يتمه و صادره على الشيء بمعنى طالبه به و صدر عن المكان رجع عنه فاذا كان المطلوب والنتيجة متحداً مع القياس فيكون القياس مستدلاً على شيء لا يتمه حيث ان قياسه ليس وافيا به اذ يكون واضعاً فى القياس ما يطلبه فى النتيجة او يرجع فى النتيجة الى عين ما فى القياس ولا يحصل له شى آخر فلذلك سمى بالمصادرة على المطلوب الاول ثم اعلم ان الشيخ المهرورى خص فى كتاب التلويحات وضع مالمس بعلة علة بقياس الخلف وهوبان يدعى ان المجال كان لتقيض المطسلوب و يكون؟ لغيره ولكن شارح كتاب حكمة الاشراف خالفه فى ذلك كما ان المصنف ايضاً لم يوافق فى ذلك ولذلك جعله اعم منه ومما يكون علة للحكم فى القضايا بطريقتى الاولوية بان يكون للطبيعة الواحدة فردان او افراد كثيرة مشتركة فى خاصية واحدة فيستدل بوجودها فى الفرد المسلم الوجود فيه على عدم اولويته على الاخر فى الاتصاف بها ويكون شرط اجراء هذا الطريق الاتحاد فى النوع وعدم اجراءه فى عالم الانفاق و عدم تفاوت افراد النوع بالنقص والكمال وتسلم وجود هذه الخاصية فى بعض الافراد من قبيل النوع وبما هو فرد منه فلو اختلف شرط من هذه الشروط يكون الغلط من هذا الباب ولو كان وجودها فى بعض الافراد اولى وتكون الاولوية مسلمة وكذا وجودها فى الفرد النازل يمكن ان يستدل باولويته على وجودها فيه وعند فقد بعض الشروط ايضاً يكون الغلط فيه من هذا الباب كما ظن فتأمل .

واعلم ان اسباب الغلط كثيرة ذكرها فى كتاب حكمة الاشراف منها فرض الممتنع موجوداً ليبتنى عاياه ثبوت شى من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن فينتج ان شريك الاله ممكن وهذا ايضاً من هذا الباب لان النتيجة المطلوبة كون شريك البارى ممكنأ مطلقاً مع ان الموضوع فى القياس امكانه على فرض وجوده (من قبيل فرض المحال) ويمكن ان يكون من باب سوء الحمل لعدم تكرر الوسط وقال ايضاً وقد يقع الغلط لقلة المعينات

بالحيثيات كمن يقول زيد ابيض وكل ابيض داخل في ذاته ومفهومه وحقيقته البياض فزيد داخل في ذاته ومفهومه البياض والغلط فيه من اجل عدم رعاية الحيثية حيث ان البياض داخل في حقيقة الابيض من حيث انه ابيض لامن حيث انه انسان او حيوان والغلط فيه من باب سوء اعتبار الحمل ومثل من سمع ان الكليات موجودة في الازدهان معدومة في الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الازدهان فيحكم مطـلقاً انها لا موجودة ولا معدومة. وقال ايضاً وقد يعرض الغلط بسبب تغيير الاصطلاح عند ورود النقص كقول بعض مشبتي الجزء - عند ما يورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يجب على الطرفين عن التماس فينقسم الجزء - لانسام لزوم انقسام الجزء بل اللزوم انقسام المؤلف مع غيره وهو جسم لاني اعنى بالجسم كل مؤلف مع غيره و كقول بعض الذاهبين الى كثرة صفات البارئ تعالى وقدمها لما اورد عليه لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني اعنى بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة او وجود و صفاته تعالى ليست كذلك فتكون عين الذات فلا يتكثر ومعلوم ان تغيير الاصطلاح لا يكون بنافع له لان للخصم ان يهجر لفظ الغير فيقول ان كانت الصفات عين الذات الواحدة فلا كثرة ولا صفة و ان لم تكن عينها فهي اما واجبة او ممكنة الى آخر ما قيل .

قوله (قده) فيكون التأليف عن مقدمة الخ (ص ١١٢)

وذلك لانه اذا كان الوسط مرادفاً مع الاصغر تكون الصفري خالية عن الوضع والحمل اى عن مجموعهما لان المفروض ان المحمول عين الموضوع فيكون واجداً للموضوع فقط او للمحمول فقط فيكون التأليف في الحقيقة عن مقدمة واحدة هي الكبرى وفاقداً للصفري وان كانت الصفري بحسب الصورة والظاهر موجودة و واجدة للحددين لفظاً وصورة ويمكن ان يقال الصفري فاقدة للحددين لالحد واحد وذلك لان حمل الاوسط على الاصغر انما يكون بالحمل الشايع الذي شرطه مغايرة المحمول - مع الموضوع مفهوماً واذا فرض اتحاد الحددين مفهوماً فلا يتحقق الحمل الواقعى الصحيح اصلاً ولما كان تحقق الموضوعية انما يتوقف على تحقق وصف المحمولية لمكان ما بينهما من التضاييف فلا يتحقق الموضوع ايضاً بالحقيقة فيكون القياس فاقداً للحددين فتدبر .

قوله (قده) وقد مر مثال الخ (ص ١١٢)  
 اى فى قوله كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة فهى فرد ينتج كلما كانت  
 الاربعة موجودة فهى فرد .

قوله (قده) وقد مثل له الخ (ص ١١٤)  
 وانما نسب هذا المثال الى العلامة لاجل ان المتظاهر من كلامه ان علة لزوم  
 المحال هو البيضية والتحرك على القطر الاقصر لامطابق البيضية فجعل البيضية مطلقاً  
 التى هى ليست بعلة مكان البيضية المقيدة التى هى العلة من باب وضع ما ليس بعلة فى  
 النتيجة علة فيظهر من هذا ان كل قياس لم يكن الوسط المذكور فيه علة للنتيجة  
 المنظورة منه فهو من هذا القليل ولكن المصنف جعل كل قياس يكون فاقداً لشروط  
 من شرائط القياس من باب وضع ما ليس بعلة علة نظراً الى ان القياس علة للنتيجة فيبينهما  
 فرق ما بهذا اللحظ وان امكن ان يجعل مآل كلا القولين الى شى واحد فتأمل . ويمكن  
 ان تكون النكتة فى الانتساب ان مراد المستدل ان الفلك لو كان متشكلاً بالكروية  
 لايلازم خلاء من حركته على اى قطر كانت وهذا بخلاف ما لو كان متشكلاً بالبيضية  
 فانه يلزم الخلاء من حركته على قطره الاقصر فيكون جعله متشكلاً بهذا الشكل من  
 باب الفصل الذى لايعتقده فى الفلكيات كما اشار اليه البطلمي-وس فى اول المجسطى او  
 يكون ترجيح المرجوح على الراجح: (ح) لا يكون من هذا الباب ولا يرد عليه  
 الاشكال فتدبر .

قوله (قده) وغير المعلوم الخ (ص ١١٤)  
 اى الذى ليس بمعلوم وهودات الواجب تعالى غير الامر الذى هو معلوم وهو  
 الوجود .

قوله (قده) زائد فى الجميع (ص ١١٤)  
 بل زائد فى الوجودات الخاصة والمهيات ايضاً .

قوله (قده) فان حقيقة الوجود الخ (١) (ص ١١٤)

(١) اى المراد بحقيقة الوجود هنا ما يقابل المفهوم الشامل للحقيقة فى قبال  
 الظل وظله الذى هو الفيض المقدس فهو حاضر للحق لخصوص ذاته لذاته بذاته وحضور  
 ظله المدون ومراتبه له تعالى ايضاً بعين حضور ذاته .

(٣١٣)

المراد بها هي هنا الحقيقة في قبال المفهوم ويمكن ان يكون المراد بها الحقيقة في قبال الظل ولكن الاول اظهر والصق بقوله فيما بعد نعم تعلم بالحضور للحق الخ اللهم الان يكون على سبيل التجريد .

قوله (قده) وغيرها من الكمالات (ص ١١٣)

اي التكلم والسمع والبصر والحيوة ونحوها .

قوله (قده) لا يتصور (ص ١١٣)

(خبر لان) اي لا يتصور من حيث حقيقةها لان حيث مفاهيمها الذي ذات تأس بالوجود في البداة .

قوله (قده) واللفاني فيه الخ (ص ١١٣)

اي يعلم بالعلم الحضورى لللفاني في الحق ايضا او لللفاني في الوجود على ما قيل فتدبر .

قوله (قده) لابل للحق الخ (ص ١١٣)

اضراب عن قوله لللفاني فيه اي تعلم بالحضور لللفاني في الحق تعالى من ارباب السلوك واصحاب المعارج البالغين الى مقام قرب النوافل والفرائض بالقضاء فيه ذاتاً و صفة وفعلاً وائراً بل تعلم بالحضور للحق تعالى حيث ان الفاني فيه تعالى له مكان فتدبر لاحكم له ولابقاء له كما قل .

بيا وهستی حافظ زبیش از بردار که با وجود تو کس نشود ز من که منم

فالمعلوم له في الحقيقة معلوم للحق تعالى لاله وذلك هو الوجه للاضراب .

قوله (قده) تعلم الالهيين الخ (ص ١١٣)

المراد بهم اما الالهيون بالمعنى الاعم فيكون اشارة الى ان موضوع علم الفلسفة هو حقيقة الوجود في قبال مفهومه او الالهيون بالمعنى الاخص فيكون اشارة الى ان موضوع الالهي بالمعنى الاخص انما هو حقيقة الوجود في مقابل الظل .

قوله (قده) بالاعنوانات المذكورة الخ (ص ١١٣)

النور والحيوة السارية والعلم والمشية والمحبة والعشق وغيرها من الكمالات

كالقدرة والارادة والوجوب ونحوها .

قوله (قده) والعنوانات الخ (ص ١١٣)

اي مفاهيم هذه الكمالات التى هى عناوين حقيقة الوجود فانها مساوقة مع الوحدة والموهوبة بل عين الوحدة واصلها ويمكن ان يكون فى ذلك اشارة الى جواب ما يرد على ما افاده من كون حقيقة الوجود معنوي تلك الكمالات بان هذه المعنونات كل واحد منها مبين مع الآخر وغير محمول عليه فكيف يمكن ان يكون لها معنوي واحد فاجاب بقوله والعنوانات الخ وحاصل الجواب ان المدعى ليس عينية مفاهيم تلك الصفات لذاته تعالى بل المراد انها مع اختلافها عنواناً واحدة معنونا لان اختلاف العناوين لا يوجب اختلاف المعنوي وقد حقق ذلك فى الاسفار بما لا مزيد عليه .

قوله (قده) لا المعنوي (ص ١١٣)

اما خلو العنوانات كل عن الآخر فلانها بالحمل الاولى الذاتى لا يمكن حمل كل واحد منها على الآخر بل لسان كل واحد منها اين احدها من الآخر واما المعنوي فلانه حقيقة الوجود التى هى تمام كل حقيقة واصلها ومنسب كل كمال وفضيلة يحكى عنها هذه العنوانات وهى لمكان بساطتها الحقيقية كل الاشياء وتمامها ومعطيا ومعطى الشئ ومبدئه وتمامه ، كيف يمكن ان يكون فاقداً له كما قيل :

ذات نايافته از هستى بخش      كى تواند كه شود هستى بخش  
خشك ابريكه بود ز آب تهي      نايد از وي صفت آب دهى

فمعنى قوله عليها؛ ان العنوانات هى الخالية كل منها عن الآخر ولكن المعنوي ليس بخال عن العناوين ويمكن ان يكون المراد ان العناوين هى الخالية كل عن الآخر ولكن المعنوي اى حقيقة الوجود التى هى المصداق والمعنوي الكامل بالنسبة الى سائر المعنونات والمصداق فهى ليست بخالية عن سائر المعنونات والمصداق حيث انها لمكان بساطتها الحقيقية وصرافتها الوجودية واجدة لكلها بنحو الكثرة فى الوحدة وبنحو الجمع والوحدة والبساطة والصرافة لاجل ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمامها وصرف النور والوجود؛ صرف كل نور ووجود ولكن الانسب مع التفريع المذكور

فى قوله فكلماء دارت حقيقة الوجود النخ ؛ هو المعنى الاول لو كان المراد من الكمالات فى قوله دارت الكمالات هى العنوانات ومن دوراتها معها حملها على مراتب تلك الحقيقة و درجاتها واطوارها بالحمل الشايع ولو كان المراد حقيقة العنوانات لانفسها وكان المراد من دوراتها عدم انفكاكها عن المعنونات بمعنى احاطتها بالكل و قيام جميعها به ؛ يكون الانسب (ح) المعنى الثانى ولكل وجهة هو موليها .

قوله (قده) فكلماء دارت النخ (ص ١١٢)

وذلك لان ما بالذات لتلك الكمالات اما الوجود او المهيبة او العدم لا يتنصر المفاهيم فيهذه الثلاثة و العدم حاله معلوم فى انه لا يمكن ان يكون ما بالذات لتلك الكمالات. والمهيبة من حيث هى ليست الاهى فبقى ان يكون ما بالذات لها هو الوجود فتدور معه وتقوى وتشتد بقوته وشدته وتضعف بضعفه و بالجملة فجميع الموجودات احياء بحيات تلك الحقيقة السارية بسبحون بحمده ولا يفترون

قوله (قده) والروح المرسل النخ (ص ١١٣)

اى العقل الكلى الغير المتعلق بالبدن كالعقل الفعال وغيره والمراد من المتعلق الارواح المتعلقة بالابدان من النفوس الكلية البادية الفلكية والصاعدة الالهية الانسانية

قوله علم بذاته النخ (ص ١١٢)

لانه مجرد قائم بذاته لا بالمادة والمحل والموضوع وكل مجرد قائم بذاته عقل و عاقل ومعقول لذاته كما تقر فى محله

قوله فى علمه الحضورى النخ (١) (ص ١١٢)

اشارة الى ان علمه بذاته انما يكون بالعلم الحضورى النورى الذى يكون العلم والمعلوم والعالم فيه واحداً لا بالعلم الحضورى المحتاج الى صورة زائدة معلومة بالذات مباينة للمعلوم بالعرض ويكون العالم فيه مغايراً مع المعلوم وكذا المعلوم بالذات مع

---

(١) الصفة اما للتوضح لان علم النفس بذاتها لا يكون الا حضوريا واما لاخراج علمها بها بالعناوين والحكايات فانه يكون حصولها كما لا يخفى (منه)

المعلوم بالعرض وبالجملّة العلم والعالم والمعلوم بالعرض مغاير كل مع الآخر والايلزم اجتماع المثليين ومفاسد اخرى مذكورة في محلها مع ان الشئ المجرد القمّم بالذات لا يتصور غيبوبته عن نفسه وذاته حتى يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة مغايرة لذاته فتدبر

قوله (قده) وحيوة حقيقة الخ (١) (ص ١١٣)

فى قبال الحيوانية الظاهرية الحسية وهى الحيوة السرمدية الالهية الاخرية العقلية المعنوية والمراد ان وجود ذاك الروح لمكان عرائنه عن المهيبة عين العلم والحيوة والقدرة الارادة وعين العشق بذاته وقواه ومجالي ذاته وآثاره

قوله (قده) ولمتعلقه الخ (ص ١١٢)

اى وحيوة ذاتية لمتعلقه الذى هو بدنه وصيبيته والمراد من كونه حيوة ذاتية لنفسه نفى الواسطة فى العروض ومن كونه حيوة ذاتية لمتعلقه ليست الذاتية بهذا المعنى وبمعنى نفى التبعية يل المراد ان حيوة المتعلق ذاتية له بعين ذاتيتها له من جهة فناء المتعلق فيه وسريان حكمة اليه كما يقال ان العقول المرسلات لاهمية لها بتبع نفى المهيبة عن الواجب تعالى فافهم ولو كان المراد اثبات مجرد الحيوة للمتعلق لا الحيوة مع وصف الذاتية لا يحتاج الى هذا التوجيه كما يؤذن بقوله بعداً بتبعية ذاتة فتبصر

قوله ومحالها الخ (ص ١١٤)

اى محل قوى الروح المتعلق وهى الارواح الحيوانية البخارية

(١) التقييد بالحقيقة فو قبال المرضية كحيات البدن او المجازية المستعارية كحيوته وحيوة بعض موجودات عالم الناسوت فان الار الاخرة دار الحيوان ومقر الكمالات الحقيقية السرمدية

وقوله لان من عشق دليل لقوله واراذه وعشق الخ واشارة الى قوله تعالى يحبهم و يحبون

وقوله بذاته متعلق بقوله لا انفعالية ولا انفعالية وكون علمه قدرة من جهة ان علمه فاعلى وقدرته وجوبية (منه)

(٣١٧)

(ص ١١٣)

قوله (قده) لان من عشق الخ

دليل على عشقه بقواه التي هي آثار ذاته

(ص ١١٣)

قوله (قده) اسفهبه الخ

وهي النفس الناطقة سميت بلسان الاشرار بهذا الاسم لان ارض البدن مشرقة

بنور ربها

(ص ١١٣)

قوله (قده) ووحدته الحق تعالى (١)

كذا في النسخ التي رايناها والظاهر ووحدته الحق بدون الضمير ولو كانت كما في الكتاب فيكون المعنى ووحدته النور الاسفهبه هو الحق تعالى ومقوم وجوده هو وجوده تعالى فوجوده بوجود الحق فكذلك وحدته وحدة الحق تعالى اي ظل وحدته

(ص ١١٣)

قوله (قده) وان قلنا ان لامهية له الخ

اي ان قلنا بمقالة شيخ اتباع الرواقين من ان النفس وما فوقها انيات صرفة ووجودات محضة فيكون التفاوت بين الانوار القاهرة والاسفهبية بمجرد الفقر والغناء لا باعتبار المهميات والموضوعات

(ص ١١٣)

قوله (قده) وان قلنا ان له مهية الخ

اي قلنا بمقالة المشائين من تركيب كل ممكن من المهية والوجود وان الفرق بين الانوار المذكورة بحسب المهية فجامعة النور الاسفهبه لذلك الكمالات من علمه بذاته وحيوته الحقيقية وعشقه الساري وغيرها تكون لوجوده لالمهية لان المهية من حيث هي ليست الالهى سيما بناء على اعتبارية المهية واصالة الوجود وما بالذات الذي هو واجد لجميع الكمالات الوجودية انما هو الوجود لا المهية والعدم والوجود سنخ واحد اصل فإرد فيسرى تلك الكمالات بسريانه في كل شى

(ص ١١٣)

قوله (قده) ومراتبه كشيى و قينى الخ

اي مرتبة منه وهو الوجود الحق تعالى شى والمراتب الباقية منه و هي وجودات

---

(١) الظاهر ان المباريه ووحدته الحق اي يكون وجوده ووحدته ظل وحدة الحق تعالى

ولو كانت المباريه ووحدته الحق يكون المراد ان وحدته هو بعين الحق تعالى حيث انه اصله وتامه وبه تدونه وقوامه (تعليقة اخرى منه)



الممكنات كفيتم وفيهذا اشارة الى رجوع التشكيك الخاص الى اخص الخواصى  
كما اشرنا اليه سابقاً

قوله (قده) فايئما تحقّق الخ (١)

(ص ١١٣)

اي فايئما تحقّق الوجوب كان هذاالجمع للمكالمات حكمه ثم ان الجواب قدتم  
عند قوله لاتتصوروالتي قدذكر بعدها الى قوله وبعلادة ذلك الخ لامدخالية لها في الجواب  
بالتقرير الاول بل انما ذكرها لتحقيق الامر وان كون حقيقة الوجود في قبال الظل عين  
ذاته قدست اسمائه لاينافي سريان الحقيقة في قبال المفهوم في كلشي لان السارى انما  
هو ظل الحقيقة بالمعنى الاول اولتحقيق عدم امكن تصور حقيقة من الحقايق الوجودية  
كما لايمكن تصور المرتبة الغير المتناهية منها في الشدة والمدة ويمكن ان  
يكون للإشارة الى ان كون حقيقة الوجود حقيقة الواجب تعالى وكون كمالاته عين  
ذاته مستلزم لسريان تلك الكمالات بل نوره الذى هو نور السموات والارض في كلشي  
كسريان الاصل في الفرع والعاكس في العكس من اجل كون الوجود حقيقة واحدة و  
منع واحد اويكون اشارة الى بيان اخر للجواب بجعل المغالطة من باب سوء التاليف  
المادى لا بسبب اشتراك الاسم كما صرح به بقوله وح يكون وهذا هو الظاهر من كلامه  
رفع في الخلد مقامه ، وقوله الا ترى تنظير للمقام بما ورد عن سيد الانام (ص) من ان من  
عرف نفسه عرف ربه

قوله (قده) ولا تفاوت

(ص ١١٣)

اي لا تفاوت في افراده اوبين مراتبه الا في كون افراده او مراتبه اشد وجوداً  
وانم نورية بل بعضها فوق جميع المراتب في الوجودية والظهور بما لايتناهى مدة و  
شدة وعدة

قوله (قده) وبعلادة ذلك الخ

(ص ١١٣)

الجواب الاول مبنى على اعتراف المشكك باشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة

(١) المشار اليه بقوله هذا اما سريان كمالات الوجود بسريان حقيقة او كون حقيقة

الوجود مطلقاً ممتنع التصور (منه)

لكنه التبس عليه احد المعنيين واحكامه بالاخر والثانى مبنى على حسابانه انحصار الوجود فى المفهوم العام البدئى وانحصار المنفصلة فى الشقين وهما اما ان يكون حقيقة الواجب مفهوم الوجود العام البدئى او المهيبة التى حيثية ذاتها عدم الالباء عن الوجود والعدم فاذا لم يكن الشق الاول بمحقق كما ادعاه الحكيم فيجب ان يكون حقيقته الشق الاخر فيكون الجواب عن هذا الاستدلال ما اجاب به قده من ابداء شق اخر و على تقدير تقرير السؤال بما ذكره اولا يكون الجواب عنه بما افاده من ان هذا غلط نشاء من اشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة و خلط احدهما بالاخر

وكل كلام فى الوجود كلامه سواء نلينا نشره و نظامه

قوله (قده) كيف و المهيبة الخ (ص ١١٣)

اى كيف يمكن ان يكون ذات الواجب من سنخ المفاهيم والماهيات (الخ) اى حيثيتها حيثية عدم الالباء من اجل انها من حيث هى هى ليست الاهى فليست من حيث هى بموجودة حتى لا تقبل العدم ولا بمعدومة حتى لا تقبل الوجود وهذا بخلاف حقيقة الواجب تعالى التى هى بذاتها و لذاتها طاردة لاجميع احواء العدم فكيف يمكن ان يكون من سنخ المهيبة فان قلت ما ذكره مناف لما ذكره رئيس الحكماء من ان المهيبة من ذاتها تكون ليس ومن علمتها تصير ايس فان المتظاهر من هذا الكلام ان المهيبة ذاتها حيثيتها الالباء عن الوجود. قلت ليس مراده (قده) من هذا الكلام ما توهمته حيث انه مع ان هذا الكلام بهذا المعنى مخالف للبرهان والا كانت المهيبة من الممتنعات بالذات التى لا تقبل الوجود اصلا بخالف لما صرحوا به ايضا بل مراده من هذه الجملة ان المهيبة لما كانت فيحد ذاتها غير مقتضية للوجود فتكون فيحد ذاتها غير موجودة ولا تكون موجودة من هذه الجهة والحيثية بل متصفة بالعدم و اللىسية فان عدم اقتضاء الابسية فى حكم اللىسية لانها بذاتها تقتضى اللىسية لانه فرق بين اقتضاء العدم و عدم اقتضاء الوجود او الانصاف بالعدم واللىسية وعبارة اخرى انهم عبروا عن اللاقتضاء او هذا لا ينافى ما ذكره هنا وصرح به قاطبتهم من عدم ابائها عن الوجود والعدم وقابلتها للاتصاف بكل واحد منهما

قوله (قده) والمقابل لايقبل  
 اى قبولاً يجتمع مع المقبول لقبول الجسم للبياض والسواد قوله وهى قابلة  
 اى المهيبة .

توله (قده) المانعة الجمع (ص ١١٣)

لان المنفصلة المانعة الخلو والجمع ذات اجزاء ثلثة هكذا حقيقة الواجب تعالى  
 اما مفهوم الوجود واما مهيبة بسيطة مجهولة الكنه واما حقيقة الوجود والمغالط جعلها  
 ذات جزئين اى اما مفهوم الوجود او مهيبة من المهيبات فصارت القضية مانعة الجمع لا  
 مانعة الخلو والجمع حتى تصير منفصلة حقيقة لاحتمال شق آخر وهوان تكون حقيقة  
 الوجود ولكن لا يخفى ان كون ماذكر منفصلة حقيقية مبنى على تعميم حقيقة الوجود  
 بحيث تشمل فرداها ومرتبتها ونفسها حتى يشمل ساير الاقوال بان يجعل الحقيقة فى قابل  
 المفهوم لافى مقابل الظل والعكس الذى لا يمكن تكثره لابل افراد ولا بالمراتب كما انه  
 هو المراد من قوله بعده هذه الجملة هو حقيقة الوجود التى الخ

قوله (قده) ولعل العلامة الدوانى (١) (ص ١١٣)

قد اشرنا سابقاً الى ان الاقوال فى حقيقة الواجب تعالى كثيرة على اختلاف

(١) اى يشير الى ماذكرناه اخيراً فى جواب الامام الرازى بقوله واذا حمل الخ ولكن  
 الفرق بين ما افاده وما ذكره العلامة ان العلامة جعل الوجود مطلقاً منحصراً فى الواجب  
 تعالى الذى عبر عنه بحقيقة الوجود ولم يجعل للممكنات سهما ونصيباً الا الانتساب  
 والاضافة المقولية الاعتبارية الى تلك الحقيقة المقدسة والمصنف طبقاً لغانم الحكماء  
 وارباب النوق جعله ذاتية ورقية واصل وعكس وجعل سهم الممكنات منها الاضافة  
 الاشرافية الثورية والظل الممدود منها على هياكل المهيئات كما قال تقيـدست اسماءه  
 الم قر الى ربك كيف مد الظل الاية وملحظ المرام فى المقام هو ان افـوال  
 الحكماء والمتكلمين قد اختلفت فى حقيقة الواجب تقيـدست اسماءه وفى وحدته وتوحيده  
 ايضا فمنهم من ذهب الى ان حقيقته المقدسة ماهية مجهولة الكنه وآخر الى انه ذات  
 بسيط ينزوع عنها الوجود بدون حيثية تمليلية ولا تقيدية ونص آخر الى انه فرد من  
 الموجود مغالف مع ساير الافراد بتمام الحقيقة و فرقة اخرى الى انه مرتبة من مراتب  
 حقيقة الوجود واخرى الى انه الوجود بشرط لاوطانفة اخرى الى انه الوجود بلا بشرط

الطرائق والمذاهب و كذا اقوالهم في التوحيد اما اختلافهم فى حقيقته تعالى فلان القائلين باصالة المهيمة من المتكلمين جعلوها مهيمة بسيطة مجهولة الكنه و الحكماء القائلين باصالتها ايضاً جعلوها نفس الوجود والانية ولما كان هذا القول بظاهره منافياً للقول باصالة المهيمة قالوا معنى كون حقيقته المقدسة صرف الانية انه ينتزع مفهوم الوجود من حاق ذاته من دون حيثية اصلاً لا تقييدية ولا تعليمية والحكماء القائلين باصالة الوجود الداهيين الى ان لمفهومه افراداً متباينة جعلوها فرداً من ذاك المفهوم مبانئاً لسائر الافراد فى الذات والحقيقة والذين جعلوا مصداق ذلك المفهوم ذاتاً مراتب متفاوتة كحقيقة النور اى الفهلويون منهم جعلوها مرتبة شديدة منها فوق باقى المراتب بما

---

المسمى المحيط بكل شى وعبر عنه بالوجود الحق وعن الوجود العام السارى الى هو فعله بالوجود المطاق وعن الوجودات الخاصة بالمقيد وجعلها اثار تلك الحقيقة وكذا اختلف انظار اولى الانكار فى توحيده فذهب بعضهم الى انه لا شريك له فى وجوب الوجود مع كثرة الوجود والوجود وهذا مما سعى عندهم بالتوحيد العامى وذهب فريق اخر الى انه لا كثرة فى الوجود اصلاً بل المتكثر انما هو الوجود بمعنى المهيمة المنسوب الى الوجود لامن قام به الوجود وانه لا يتكثر الوجود لاحقيقة ولا فرداً ولا مرتبة ولا نوعاً بل انما يكون التكثير والكثرة فى المهيئات الامكانية وجعل قول القائل بوجود زيد مساوقاً مع الـ زيد وهذا القول قول بوحدة الوجود وكثرة الوجود وسمى عندهم بذوق المتألهين الذى اختاره المحقق الدوانى وذهبت طائفة من المتصوفة الى نفس الكثرة فى الوجود مطلقاً وكذا فى الوجود وجعل ما يترأى من الكثرة كثانية ما يراه الاحول من الصور وهذا هو القول بوحدة الوجود والوجود ويسمى بالتوحيد الاخصى وذهب بعض آخر الى القول بوحدة الوجود والوجود فى عين كثرتهما ويسمى هذا القول بتوحيد اخص الخواصى والى مذهب المحقق اشارة المصنف بقوله ولعل وبالجملة الاقول فى التوحيد على ما ذكر اربعة التوحيد العامى وهو القول الاول والتوحيد الخاصى وهو القول الثانى وتوحيد خاص الخاصى وهو القول الثالث وتوحيد اخص الخواصى وهو مختار المتألهين واترا به الذين قالوا بوحدة حقيقة الوجود فى مقابل الظل وكثرة اظلالها وعكوسها فتبصر .

لا يتناهى شدة ومدة وعدة ولكن الجميع جعلوا ممالك الوجودية بناء على اصالة المهمية  
بجعل المهمية بافاضة الحق تعالى بحيث تصير منشأة للانار وطاردة للمعدم وينتزع منها  
مفهوم الوجود وبناء على اصالة الوجود واعتبارية المهمية بافاضة فرد من الوجود وجعله  
بالذات بحيث تصير المهمية معجولة بجعله بالعرض او بجعل مرتبة منه كذلك المحقق  
الدواني ذهب الى انه لا تكثر فى الوجود اصلا وانه منحصر فى فرد واحد هو الواجب  
الوجود بالذات وانما التكثر فى الوجود بمعنى المنتسب الى الوجود لا بمعنى ما قام به  
الوجود نظراً الى ان الانتساب يكفى فى صدق المفهوم ويجعل مناط الوجودية بانتساب  
الماهيات الى الواجب تعالى لا بقيام فرد او مرتبة من الوجود بها وجعل قول القائل وجود  
زيد بمنزلة قوله اله زيد وسمى مسلكه وطريقته بذوق المتألهين. ولما كان هذا القول  
بظاهره مع ذهابه الى اصالة المهمية واعتبارية الوجود سخيفاً جداً حيث ان الانتساب  
على ذاك المذاق يجب ان يكون نسبة مقولية التى هى مهمية من الماهيات ولا يمكن ان  
تصير مناط الوجودية الحقيقية ومنشأة الانار وطرده للمعدم؛ اول المصنف (فده) فى منظومته  
فى الحكمة قول المحقق المزبور بارجاع كل ما ذكره فى مفهوم الوجود الى حقيقته  
بجعل مراده من عدم تكثر الوجود اصلا عدم تكثر حقيقة التى فى قبال الظل ومن كون  
وجودية الاشياء بانتسابها و اضافتها اليها؛ كون موجوديتها بالاضافة الاشرافية النورية  
لا المقولية حتى يستقيم كلامه ومسلكه لكن هذا توجيه بما لا يرضى به صاحبه حيث  
انه ذاهب الى اصالة المهمية ومن الظاهر ان القول بها لا يجتمع مع هذا التوجيه حيث  
لا تكون عليها المذاق للوجود حقيقة ولا للاضافة الاشرافية مصداق اصلا والى هذا  
اشار بقوله ولعل العلامة الخ حيث ان التعبير بلعل مشعر بعدم الوثوق بكون هذا التوجيه  
مراداً للعلامة المزبور هذا واما اختلاف مشاربهم فى التوحيد فلان العامة منهم كالمتمكلمين  
قائلون بوحدة الواجب تعالى مع القول بكثرة الوجود والموجود والخاصة ذهبوا الى  
وحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود وخاص الخاص الى وحدة  
الوجود والموجود وضياء خلاصة الخاصة الى وحدتهما فى عين كثرتهما والثانى مذهب  
المحقق المزبور الذى سماه بذوق المتألهين

(٣٢٣)

(ص ١١٤)

قوله (قده) لا افراد الخ

اى المتباينة بتمام الذات كما ذهب اليه المشائون .

(ص ١١٤)

قوله (قده) ولا مراتب الخ

اى ولو جعل مرتبة منه عاكسا والباقي عكسا و ذلك لانه حيث قال باعتبارية الوجود واصله المية لم يمكن حمل كلامه على الاضافة الاشراقية كما اشار اليه المصنف فى شرح منظومة الحكمة .

(ص ١١٤)

قوله (قده) انما يكون بالمجاز الخ

اذ لا قدر مشترك معنوى بين الامرين حتى يكون الاطلاق على سبيل الحقيقة بل يكون الاطلاق اما من باب المجاز من اجل علاقة السببية والمسببية لولم يتحقق له وضع اخر او من جهة اشتراك اللفظ ان تحقق .

(ص ١١٤)

قوله (قده) ويندفع الهرج والمرج الخ

الهرج بالفتح ؛ الفتنة والاختلاط وبالكسر الاحق والضعيف من كلشى والمرج الكذب اى ارسل لسانه فيه وامرج السلطان رعيته خلاها والفساد امرج الدابة تركها ترعى حيث شئت..والمراد انهم حيث صرحوا فى بيان خواص الواجب بنفى الماهية عن الحق تعالى وانه وجود صرف ولا يتصور اصلا وصرحوا ايضا فى اول مبحث الامور العامة ببداية الوجود واعتبارية ؛ تشوش ذهن البارى فى علم الفلسفة واهم التناقض والاخلال والفساد من كلامهم فانهم حيث لم يفهموا من الوجود المفهوم الذى حكم الفلاسفة ببدايته واعتباريته ظنوا انهم ارادوا من كون الواجب تعالى ماهيته انيته وانه صرف الوجود ؛ كونه تعالى نفس مفهوم الوجود البدئى الاعتبارى مع انهم صرحوا ايضا بان حقيقة الواجب لا تتصور اصلا ولا يمكن اكتناهاها ابداً فوقعوا فى التشويش والاضطراب واحتملوا ان يكون اطلاق الوجود على تلك الحقيقة المقدسة الواجبية حيث قالوا انها وجود صرف ؛ انما هو بالمجاز بان استعملوا لفظ الوجود الذى هو موضوع للمفهوم البدئى الاعتبارى فى تلك الحقيقة مجازاً او بوضع آخر . ولكنهم لو تفتنوا وحملوا كلام الحكماء فى قولهم انه تعالى صرف الوجود على انهم ارادوا به حقيقة الوجود بالمعنى الذى حملة المحقق عليه اى التى لا افراد لها ولا مراتب ولا انواع لها وتكون هى موجودة

بذاتها ولذاتها؛ وغيرها موجوداً بانتسابه اليها لابقام فرد او مرتبة منها به لا بالمعنى المتعارف فى عرف الحكماء اى الفرد الحقيقى او المرتبة الشديدة التى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى من مفهوم الوجود؛ لما وقعوا فى التشويش والاضطراب اذ لم يتوجه على تلك الطريقة ان المعقول من الوجود امر اعتبارى هو اولى الاوائل التصورية الى آخر ما نقله عن المحقق فى الكتاب

قوله (قده) المبدء نور المخ (ص ١١٤)

اى المبدء مطلقا سواء كان مبدء المبادئ وعلة العلل وهـو الواجب تعالى او وجوهه النامة الباقية بعد فناء كل شى من العقول الطولية والعرضية والنفوس الكلية والجزئية وغيرها من المبادئ الطبيعية فانها بما هى مبادئ ومؤثرات نور اى من مراتب نور الوجود ودرجاته

قوله (قده) الوجودات (ص ١١٤)

وذلك لان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وهذه خاصية حقيقة الوجود بل هو اخص خواصه وصفاته

قوله والعلم نور المخ (ص ١١٤)

تعليل لقوله وعلومها العقلية الخ انما خص ذلك بعلومها العقلية لانها انوار ساذجة محضة خالصة عن شوب المادة والمقادير وعلايقها بالكلية بخلاف الخيالية والحسية اذ ليست خالصة عن المقدار والاضافة الى المواد.. والصور العقلية انوار محضة سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول ويمكن جعل الصور الحسية والخيالية ايضا انوارا بناء على اتحاد الحس والحاس والمحسوس والخيال والتمثيل لانها من صقع النفس التى هى نور بذاتها وباطن ذاتها فيكون التخصيص بالعقلية حينئذ مبنيا على مذاق القوم اللهم الا ان يقال ان اتحاد النفس مع تلك الصور انما هو فى مراتبها لافى مرتبة النفس وفى مقام السر والخفى والاخفى وهى فيهذه المراتبة ليست بانوار ساذجة بحتة فتدبر

قوله وقد يطلقون المخ (ص ١١٤)

ومن هذا القبيل ماورد فى الحديث من : ان الله تعالى خلق الخلق فى

ظلمة ثم رش عليه من نوره بناءً على ان يكون المراد من الخلق فى الظلمة؛  
التقدير فى مرتبة المهيئات والاعيان الثابتة، وفى مرتبة الفيض الاقدس ورش النور عليها؛  
افاضتها بالفيض المقدس والنفس الرحمانى والحق للمخلوق به الذى هو نور السموات  
والارض وكذا ما قيل

سيه رومى زممكن دردو عالم      جدا هرگز نشد والله اعلم  
وكذا ماورد من خلق الاشياء لامن شى اى المادة او المهيبة

قوله الله نور السموات الاية (ص ١١٤)

اى وجود السموات والارض فان النور هو الظاهر بذاته و المظهر لغيره وهذا  
خاصية حقيقة الوجود والمراد من السموات العوالم العلوية من المجردات العقلية و  
النفسية وعالم المثال ومن الارض عالم الناسوت وموجودات عالم الطبيعة من اجل ان  
الالفاظ موضوعة للمعاني العامة فكل ماله جهة العلو والرفعة يسمى بالسماء ومقابلته  
بالارض وكونه تعالى نور السموات والارض على المذهب المنسوب الى ذوق المتالين  
ظاهر وكذا على مذاق القائلين بالتوحيد الخاصى والاخص الخواصى و ما فوق ذلك  
من المشارب لارباب الذوق و اما عند الظاهر-رين انقائلين بالتوحيد العامى وبوجود  
الكثرة الحقيقية والبينونة العزلية فلان المخرج لكشى من ظلمة العدم وغسق الليلية  
والامكانية الى نور التحقق والايسية والوجوب هو الله تعالى شأنه عند جميع الفرق  
ولاشك ان العدم ظلمة ومقابلته نور والذات ليست بمعتبرة فى المشتقات فلا فرق بين  
النور الحقيقى والنير بالحقيقة فكما انه منور للسموات والارض فكذلك هو نورها  
و نيرها فتبصر

قوله (قده) القواهر (ص ١١٤)

هذا مأخوذ من اصطلاح حكماء الفرس والاشراق فانهم يعبرون عن العقول  
الكلية بالقواهر نظراً الى قاهريتها بالنسبة الى ما دونها وعن الطولية منها بالاعلى نظراً  
الى علوها بالنسبة الى العرضية وعن العرضية بالادنين لدونها بالنسبة الى الطولية و  
يعبرون عن النفوس مطلقاً كليها وجزئها بالانوار الاسفهبديّة معرب سهبدي و عن  
الابدان بالصياصى



قوله (قده) فان انوار الحق (ص ١١٤)

فان نور الحق هو الوجود العام المنبسط على كلشى وجميع الاشياء ناطقون مسجون بحمده بحكم و ان من شئى الا يسبح بحمده الاية  
قوله (قده) والهمصرات (ص ١١٤)

اي انبساطه حدود من جهتين احديهما انه منبسط على السطوح فقط دون اعماق الاجسام وثانيتهما انه منبسط على سطوح المبصرات فقط دون غيرها من اقسام المحسوسات  
قوله (قده) و-هت (ص ١١٤)

كما قال تعالى وسعت كلشى رحمة وعلماً  
قوله (قده) المحسوسات (ص ١١٤)

اي المحسوس بالحواس الخمسة الظاهرة من السمع والبصر والذوق والشم واللمس

قوله (قده) ما وراء العقل والحس (ص ١١٥)

يمكن ان يكون المراد بالعقل العقول الجزئية التى للنفوس الانسانية او هى مع عقول الافلاك فيكون المراد ما وراء العقل والحس العقول الكلية التى فى السلسلة الطولية والعرضية وان يراد منه مطلق العقول فيكون المراد مما وراءها حضرة اللاهوت والاعيان الثابتة

قوله (قده) و وحدته عديدة (ص ١١٥)

اي التى فى باب الاعداد وهى الوحدة بشرط لا وقد مر ذلك سابقاً فراجع . ولما كانت وحدته حقة فلانانى له ولما كانت حقيقية فلا افول له و يمكن ان يكون الاول والثانى اشارة الى انه لانانى له

قوله (قده) بل حقة الخ (ص ١١٥)

قد قسموا الوحدة الى الحقيقية وغيرها والحقيقية الى الحققة وغيرها و ارادوا بالحقيقية ما يكون انصاف محلها وموضوعها بها بالذات اى من دون الواسطة فى العروض وتكون وصفاً له بحاله لابلحاظ متعلقه كانصاف الاشخاص بالوحدة العديدة والمراد من

غير الحقيقية مالا يكون اتصاف محلها بها بالذات بل بالعرض كما فى اتصاف الافراد بالوحدة النوعية و ارادوا بالحقة مالا ينحل موضوعها الى ذات مغايرة ومباينة للوحدة متصفة بالوحدة و وحدة مباينة له صفة له بل يكون نفس الوحدة الوجودية العينية لانفس مفهوم الوحدة كما فى وحدة البارى تعالى وبغير الحق مالا يكون كذلك اى ينحل موضوعها الى ذينك الامر بن كما فى وحدة العقول والنفوس بناء على عدم عرائها عن المهمة واما بناء على عرائها عنها فهى متصفة بالوحدة الحقيقية ألحققة الظلية لا الاصلية والمراد من الوحدة العديدة ما يكون له ثان من سنخه. ولما كانت ذاته تعالى عارية عن المهمة منزهة عن كابة الحدود وكل ما يوزن بالكثرة والاثنية ولا يتصور له ثانى فى دار التحقق اصلا ؛ورد فى الادعية الماثورة عن الائمة الاطهار (ع) نفى الوحدة العديدة عنه تعالى كما ورد اللهم يامن لك وحدانية لاكو حدانية العدد اشارة الى تنزهه تعالى عن الاتصاف بالوحدة العديدة

قوله (قده) قد علمت (ص ١١٥)

فى هذا ايضا يجيئ الاحتمال ان المذكور ان سابقاً فتبصر .

قوله (قده) ولن حيشية الوجود (ص ١١٥)

و ذلك لان الوجود لا يقبل العدم وطارده بالذات وفى هذا اشارة الى الوجوب السابق وفى الفقرة الاتية الى اللاحق ويمكن ان تكون كلتا العبارتين اشاره الى اللاحق بناء على عدم انفكاكه عن السابق كذا قيل فتدبر

قوله (قده) وان القضية العلية (ص ١١٥)

اشارة الى الوجوب اللاحق كما مر فى التعليقة السابقة فان كل موجود من الموجودات الا مكانية محفوف بوجوبين وضرورتين احدهما الوجوب السابق الجائى من قبل العلة الذى يعبر عنه بان الشىء مالم يجب لم يوجد والثانى الوجوب اللاحق الذى يعبر عنه بالضرورة بشرط المحمول وهو محقق فى كل قضية فعلية اى ما كان محمولها واقعاً فى احد الازمنة فان كل موضوع بشرط اتصافه باى محمول كان لا يمكن ان يتصف بمقابل محموله ونقيضه فمحموله ضرورى الثبوت له بذلك الشرط

قوله (قده) الوجود الحقيقى (ص ١١٥)

يمكن ان يراد به حقيقة الوجود فى مقابل مفهومه وان يراد به الحق تعالى فى قبال الظل والفيثى والعكس ارفى قبال المجازى بالمجازى العرفانى والاول مبنى على ارادة الانبساط والسعة الوجودية بالذات من قوله المنبسطة والثانى على ارادة السعة والبساطة باعتبار سعة فعله تعالى وانبساطه.. و ارادة الفيض المقدس وفعله من الوجود الحقيقى اولى و اظهر قوله (قده) فى القوس النزولى الخ (ص ١١٥)

لما كان مدارج الوجود وسير نور نيره فى مدار العوالم الامكانية دورية من جهة عدم امكان التكرار فى التجلى شبهوا سيره فى تلك المدارات بالدائرة التى تنقسم الى قوسين احديهما تبتدى من العقل الاول وتنتهى الى الهوى الاول ويسمونها بالنزولى و بمعراج التركيب و بليالى القدر او الايام الربوية والثانى تبتدى من الهوى وتنتهى الى الانسان المستكمل بالحكمتين النظرية والعملية المضاهى للعقل الفعال او الصادر الاول بلسان الحكماء او الانسان الكامل المكمل والمظهر التام الاتم للاسم العظيم الاعظم البالغ مقام قاب قوسين او ادنى فى لسان العارفين ويسمونها بالقوس الصعودى ومعراج التحليل واليوم الالهى الذى هو كخمسين الف سنة مما تعدون

قوله (قده) ونوره المنبسط الخ (ص ١١٥)

اى ومن صقع نوره المنبسط او من مراتب نوره المنبسط والضمير فى صقعته و فى نوره راجع الى الوجود الحقيقى الذى كان المراد به هنا هو الحق والمراد من انبساطه انبساط ظله الذى هو الفيض المقدس كما اعرب عنه قوله ونوره المنبسط

(قوله قده) بوجودها الخ (ص ١١٥)

خبر والأنوار الحسية الخ اى لا بمياتها لانها قد مر انها هى من مراتب المنبسط عليها فتبصر ، وهنا فروق اخر بين النورين و هو ان النور الحسى اما جوهر او عرض و نور الوجود ليس بجوهر ولا عرض والنور الحسى بذاته ممكن يتصور له المثل والندو وال ضد بوجه ويشئ ويتكرر والنور الحقيقى مساق مع الوجوب والاول يقبل القسمة والنسبة بالعرض ومركب من المهيبة والوجود والجنس والفصل والثانى لا تركيب له اصلا و الحسى قائم بالغير والحقيقى محيط بالكل تقوم به الغير بل ليس فى الدار غيره ديار. كما قل :

غيرتش غير در جهان نكـذاشت لا جـرم عين جملة اشيا شد  
وكذلك نور الحسى مـادى محتـاج الى المـحل والفاعل والقابل

بخلاف الحقيقى فانه مجرد غير محتـاج الى الفاعل والقابل بل يوجد الطرف المقابل بنفس  
اشراقه وفى قوله بوجودها اشارة الى الفرق الثانى كما ان قوله لا ثانى له اشارة الى احديته  
وقوله ولا افول الى صمديته

قوله (قده) ما وقع للثنوية الخ (ص ١١٥)

القائلين بالنور و الظلمة ايضا كما قال فى منظومة الحكمة ( بالنور و الظلمة  
قال الثنوى ) الا انه اشتهر اطلاقها على هذه الفرقة ايضا لانهم انكروا توحيد المبدء وقالوا  
بالبين ومبدئين فى دار الوجود ولكن الفريق الاول اختلفوا مع الحكماء فى باب المبدء  
الاول وجعلوه امرين ولذلك نقل قولهم فى الطبيعيات وقول ذلك الفريق فى الالهيات  
بالمعنى الاخص مع ان قولهم قابل للتناويل كما اوله الخفى بالوجود والمهية او  
الا ممكن والوجوب بخلاف هذه الفرقة فان كلماتهم صريحة فى تعدد الاله فتأمل  
قوله (قده) يزدان الخ (ص ١١٥)

فجعلوا اليزدان فاعل الخيرات والاهر من فاعل الشرور

قوله (قده) مع انه عدم الخ (ص ١١٥)

اشارة الى طريق الافلا مـلون فى رد هذه الفرقة كما اشار اليه فى منظومة الحكمة  
بقوله اما على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة اذا كانت اعداماً ؛ لا تحتاج  
الى العلة الموجودة كما قالوا بها فان العدم يرجع الى العدم كما ان الوجود يرجع  
الى الوجود انتهى

قوله (قده) الى علة فاعلية (ص ١١٥)

التخصيص بالمفاعلية من جهة ان اعدام الملكات تحتاج الى القابل من جهة انها  
اعدام اشياء عن اشياء لها قابلية الاتصاف بملك الاشياء وبهذا تتميز عن العدم البحت وتتصف  
ببعض الصفات التى للوجودات كما سيشير اليه

قوله (قده) او ان غلطهم الخ (ص ١١٥)

اشارة الى طريق المعلم الاول ارسطاطاليس وكذا قوله من جهة جعل الامور الخ

ويمكن ان يكون الاخير اشارة الى مذاق الافلاطون ايضا بان يكون المراد انهم جعلوا الامور المصاحبة للعدم شرامع انها ليست بشر بالذات مع ذهابهم الى انها شرور بالذات .

قوله (قده) لاستدعاء (ص ١١٥)

دليل على اصابهم في جعل الشر عدماً للملكة وفي مطالبة مطلق العلة له اعم من ان يكون فاعلاً له بالذات او بالعرض ولكن اخطئوا في مطالبة العلة الوجودية الذاتية له وانما قل ذلك حتى لا يتوهم ان الشر اذا كان عدماً فلا يحتاج الى علة اصلاً  
قوله (قده) وحل مغالطتهم المخ (ص ١١٥)

هذا ايضاً اشارة الى مذاق افلاطون في حل الشبهة ويمكن ارجاءه الى مذهب العالم بان يكون المراد من قوله «فلا يحتاج المخ» انه لا يحتاج بالذات الى مبدء موجود  
قوله (قده) لان المضدين (ص ١١٥)

و ذلك لان المتقابلين هما الامر ان اللذان لا يجتمعان في زمان واحد في محل واحد من جهة واحدة فان كانا وجوديين وكانا متكافئين في التعقل والوجود فهما متضايقان وان لم يكونا كذلك اى متكافئين وكان بينهما غاية التناكر والخلاف كانا متضادين و ان كان احدهما وجودياً والآخر عدماً و اخذ في العدمى القابلية و الشانية للانصاف بالوجودى كان بينهما تقابل العدم والملكة وان لم يؤخذ فيه تلك الشانية كان بينهما تقابل السلب والايجاب اذا عرفت هذا ظهر لك ان الشر ليس ضدّاً للخير لانه عدم الخير في المحل القابل له فيقابله تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد .

قوله (قده) ادعوا البدهة (ص ١١٦)

و مع ذلك استدل عليه شارح حكمة الاشراق بقوله : ان كان الوجود شراً بالذات .

قوله وينعسان المخ (ص ١١٦)

هذا على مذاق القدماء ولكن يجب ان يجعل الاصل ان كل وجود فهو -و خير بالذات وان كل شر عدم حتى ينعكس الى ما ذكر في الكتاب من جهة ان حكم الموجبات

هنا حكم السوالب فى المستوى والاحتياج الى العكسين لاجل كونهما دليلا على قوله  
والشر عدمى الخ

قوله وليس بشر الخ (ص ١١٦)

اما فى عالم العقول فظاهر لانها كلمات تامات الهبة لانفا دعليها ولا حالة منتظرة  
لها بل باقية ببقاء الله لا با بقاءه موجودة بوجوده لا با بقاءه عند بعض ابناء التحقيق و  
على تقدير بقاءها باقائه تعالى عارية عن الشر ايضا لغلبة حكم الوجود وتاكده على حكم  
امكاناتها ولكونها انوار ساذجة و اشراقات بارقة فلا سلطان للعدم والشر عليها ابدًا و  
اما السموات فانها مستكفيات بباطن ذواتها لا مانع لها عن نيلها بكمالاتها و ايضا هي  
طبايع خامسة لاسييل للعدم الزمانى والبدلى عليها ونشاتها ليست نشأة القسر والتضاد و  
التفاسد والتكاسد

قوله قدّه ولذا قبح الخ (ص ١١٦)

القيّد بالاكثر من اجل ان العلامة الشيرازى فى شرح جكمة الاشراق اقام عليه  
برهانًا ملخصه ان الشئ الوجودى و الموجود لو كان شرا فاما ان يكون شرا لذاته  
و نفسه او يكون شرا لغيره و على التقديرين فشره اما ان يكون لاجل اقتضائه لعدم  
نفسه او غيره او عدم كمال نفسه او غيره او يكون لاجل اقتضائه لوجود نفسه او غيره او لكمال  
وجود نفسه او غيره والاول مع مصادمته للبرهان بل للوجدان لان كل شئ؛ ملائم لذاته يقتضى  
وجود ذاته و كمال وجوده؛ مستلزم للمطلوب فانه (ح) يكون مرجع الشريعة الى العدم اى  
فقد ذات الشئ او فقد كماله او فقد ذات غيره او فقد كمال غيره و الثانى ايضا مصادم  
للموجدان بل للبداهة حيث ان اقتضاء الوجود او كماله لا يمكن ان يكون شرا فبقى ان  
يكون مرجع الشريعة الى عدم الوجود او عدم كماله فتبصر

قوله ليس قدرة الخ (ص ١١٦)

لانها من صفات الكمالية والنعوت الالوية للوجود المطلق بما هو وجود و كمال  
الشئ ليس بشرله وكذا القاطمية والحدة للسيف وكذا كون عضو المقتول قابلا للقطع  
لان تلك القابلية ايضا تكون كمالا للعضو والالكان حجرا لانباتا او حيوانا وقس عليه  
باقى ما يشير اليه بقوله وكذا انتهى

قوله قدّه وهو عدم المتعلق (ص ١١٦)

اى عدم تعلق روحه ببدنه و قطع علاقته عنه و فيه ايماء الى ان ذلك عدم فى عين كونه شراً لا يخلو عن الخيرية حيث ان قطع العلاقة عن البدن الجسمانى الكثيف يصير سبباً للاتصال بالعوالم الروحانية و تاكد العلاقة بالابدان اللطيفة البرزخية  
قوله (قدّه) كعدم الممتزج الخ (ص ١١٦)

الاول مثال لعدم الشئ والثانى لعدم كماله على سبيل الملف والنشر المرتب  
قوله ( قدّه ) كحيلة ( ص ١١٦ )

لأنها بمنزلة حجر المئانة بالنسبة الى الانسان

قوله (قدّه) والمعلول الخ (ص ١١٦)

والا لما كان معلولا وظلا لها بل كان ضدا او ندا لها و لزم ان يكون فاقد الشئ معطياً له لان المبين لا يكون واجدا لمباينه

قوله ( قدّه ) ومن حيث انه مكتوب الخ (١) (ص ١١٦)

يمكن ان يكون المراد بعلم الحق هيمنة العقل الاول او العقول الكلية المرسلّة بالنظر الى وحدتها الوجودية النورية او العقل الفعال او رب النوع الانسانى الذى هو خليفة الله المتعال فى جميع العوالم و الثانى انسب بمذاق المشايين و الثالث بمذاق الاشراقين والمراد بالسلسلة الطولية حضرات اللاهوت والجبروت والملوكوت التى تنتهى فى النزول الى حضرة الناسوت او هى مع العالم السماوى لانه من وجهه فى طول عالم العنصریات وان كان بوجه آخر فى عرضها و الفرق بين هذا و ما قبله اى معلوليته

---

(١) اى بقلم قدرته او باقلام العقول الطولية البادية او الصاعدة و الفرق بين الفقرتين ان الاولى بناء على القول بالعلية والمعلولية وكون المعلول مبايناً مع الامة بوجه والثانية بناء على النطور والظهور وطى بساط الانثنية الحقيقية والبيئونة العزلية وانما سمي العقل فلماً لانه واسطة فى افاضة فيض الوجود على هياكل المهيئات وتسطير ارقام الكلمات النامات واخر متشابهها فى سجل الكون على حسب الامكانات والقابليات فمبرعنه بالقلم وعن تسطيره تلك الارقام فى ذلك الدفتر والسجل بالكتابة و قد مر شرح ذلك وان الالفاظ موضوعة للمعانى العامة . فتذكر (منه)

(٣٣٣)

للسلسلة الطولية و انكان الشر منتفيا عنها ايضا وكذا عن العنصريات من حيث نسبتها الى كلوا حد من الامرين و من حيث كلنا النسبتين؛ هو ان الاول بلحاظ عدم القاء الوسائط بينه تعالى و بين العنصريات والثاني بلحاظ قائمها غير واسطة واحدة هي العقل الكلى الذى هو من جهة فناه المطلق و اندكك جبل انيته فيه تعالى من غير واسطة او الثانى للاشارة الى ان خيرية العنصريات من جهات كثيرة احديها من جهة معلوليتها للسلسلة الطولية التى لاشرية فيها لولا حظنا الوسائط وثانيتها من جهة كونها مفاضة عنه تعالى بواسطة واحدة هي ملقاة حقيقة و ثالثتها من حيث انها مكتوبة بيده تعالى التى هي خير محض و مبدء كل خير وكمال و لطف و حسن و جمال و معلوم ان مكتوب الشئ ملائم معه مع ان فى الجملة الثانية اشارة الى انه لا موثر فى الوجود الا الحق تعالى و ان العنصريات ايضا من مراتب فيضه و مكتوب بيده كالسماويات بل جميع ما فى الوجود الامكانى كما قال الشبستري :

بنزد آنكه جانش در تجلى است      همه عالم كتاب حق تعالى است  
قوله خير محض الخ      (ص ١١٦)

خبر قوله و هو من حيث الخ و من حيث الثانى معطوف على الاول  
قوله صفة موبره الخ      (ص ١١٦)  
التعبير بالصفة اشارة الى ان بينوته مع خلقه بينونة صفة لا بينونة عزة  
قوله المنتفعين به الخ      (ص ١١٦)

الضمير فى به راجع الى عالم العناصر  
قوله وان كان فى الاستضرار الخ      (ص ١٦٦)  
اشارة الى ان الغاية الاولى لخلق عالم الجواز حقيقة الانسان الكامل و  
انه لو كانت فيه هذه الشرور الطفيفة منفعة له لا نقلت خيرا و كمالا بعد ما كانت شرا و  
وبالانم اشار الى كيفية كون شرور ها طفيفة بقوله و اذا نسبت .  
قوله (قده) ان المحال لزم      (ص ١١٧)

لو قرر الدليل هكذا لو وجد الهان (الاهان) فلا يخلوا ما ان يتوافقا فى الارادة  
او يتخالفا فيها فان اتفقا فيها فاما ان يقع المراد لهما بارادة كل واحد منهما لو بارادة احدهما



اولا يقع اصلا والاول مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي لو كانت كلواحدة من الارادتين مستقلة في الابدان او نقصان كل واحد منهما لولم تكن مستقلة فيه وعلى الثاني يلزم ان تكون ارادة احدهما مقهورة غير مؤثرة والاخرى قاهرة والثالث مستلزم لنقصان كلواحدة من الارادتين وعلى تقدير الاختلاف فاما ان لا يحصل الى آخر ما ذكره في الكتاب وبعبارة اخرى على تقدير الاتفاق في الارادة فاما ان تكون ارادة احدهما لا يضر عدمها بوقوع المراد او لا يمكن مع عدمها وقوعه فعلى الاول فهي غير مؤثرة فليست بارادة وجوبية وعلى الثاني فكل واحد منهما لو انفرد لا يكفي في وقوع الفعل المراد فيلزم ما ذكره من النقصان فعليه هذا التقدير لا يرد ما ذكره (قده) لكن لما قرر والدليل باختلاف الارادتين اورد عليهم بما افاده (قده) ثم انه قد ظن بعض المتكيسين انه لو تعدد الواجب بالذات وجب اختلافهما في الارادة نظراً الى ان الارادة الذاتية الازلية على وفق المصلحة التامة والمصلحة الكاملة التمامية؛ لا تختلف اصلاً حتى يمكن اختلاف الواجبين في الارادة وكلا الطرفين من بعض الظن الذي هو اثم فتأمل .

وقرر بعضهم البرهان المذكور بانه على فرض اتحادهما في الارادة يجوز فرض اختلافهما فيهما فعليه هذا التقدير اما ان يقع كلا المرادين فيلزم اجتماع المتنافيين او يقع احدهما فيلزم عجز الاخر ولا يقع واحد منهما فيلزم نقصان كل واحد منهما واعتراض عليه بان ذلك الفرض محال فجاز ان يستلزم المحال وربما يقرر بانه على فرض التعدد يفسد كل واحد من الالهيين لانه عليه هذا التقدير يكون لكل منهما حد من الوجود ومرتبة من الكمال يكون الاخر فاقداً له وقدره بعض آخر بانه على فرض التعدد لا توجد؛ اي السموات والارض، بحمل الفساد على عدم الرأسى لان مفهوم وجوب الوجود يصير معللاً (ح) فلا يكون واحد منهما بواجب الوجود ولا يمكن ان يكون لغير واجب الوجود حظ في افادة الوجود وتحقيق المقام يحتاج الى بسط في الكلام واستفينا حقه في حواشينا على شرح منظومته (قده) في الحكمة .

(ص ١١٧)

قوله (قده) فتذكر

يمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكرنا من عدم تمامية برهان التمانع؛ انما هو على تقدير القوم والا فيمكن تقريره بحيث لا يرد عليه هذا الابرار بان يقال لو فرضنا الهة

(٣٣٥)

الا الله يلزم فساد الالهة لاجل ان كل واحد منهما في عرض الاخر فاقد الكماله غير محيـط به وفقد الكمال موجب للتركيب المستلزم للامكان البنافي للالهية يلزم فساد كل واحد او واحد منها وعدم صلاحيته للالهية وهذا هو المراد من الابطال او يقرر هكذا لو فرضنا الهين فهل يمكن ان يتعلق ارادة كل واحد منهما او واحد منهما على خلاف الاخر اولا يمكن فان امكن فالممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال فنفرض تعلق ارادة احدهما بسكون جسم مثلا وارادة الاخر بحركته فلا يخلوا ما ان يقع كل واحد من متعلقى الارادتين او يقع واحد منهما او لا يقع شئ منهما والاول مستلزم لاجتماع النقيضين او الضدين والثاني والثالث لبطالان احدهما وفساده او بطلان كل واحد منهما او يقال على فرض التعدد فاما ان يقع جميع الاشياء بارادة كل واحد منهما على سبيل الاستقلال او على سبيل الاشتراك او يقع بارادة واحد منهما والاول مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي والثاني لنقصان كل واحد ان لم يكف ارادة الواحد منهما او الاستغناء من واحد منهما لو كفى واحد منهما لايجاده وكذا يلزم الاستغناء عما لا دخل له في ايجاد الاشياء الى غير ذلك من التقارير المذكورة لهذا البرهان في محله .

فان قلت نختار عدم امكان تعلق ارادة احدهما على خلاف ما يتعلق به ارادة الاخر لان وقوع خلاف ما يتعلق به ارادة الواجب محال والقدرة لا تتعلق بالمحال قلنا محاليتها انما هي بالنسبة اليه لا بالنسبة الى الواجب الاخر مع ان محالية وقوع خلافه لمكان قاهرية وبعرض تعلق قدرته عليه لا بالنظر الى ذاته ونفسه والذي ينا في تعلق القدرة هو الممتنع الذاتي لا الغيري فانه في المقام موكـد لعجز الواجب تعالى فتدبر

(ص ١١٧)

قوله (قده) وكل جسم الخ

وذلك لان الخرق والالتيام انما يكونان بالحركة المستقيمة وهي انما تكون من الجهة اوالى الجهة

(ص ١١٧)

قوله (قده) الفلك المحدد للجهات

اقول وذلك بناء على تناهى الابعاد الجسمانية بالبراهين المذكورة في محلها من التطبيق و السلم والترسي والموازات والمسامطة وغيرها مما ذكر في محله والمراد

من عدم كون ورائه خلاء ولا ملاء اما انه ليس ورائه شى بل لاشى كما هو مذهب المشايين او ورائه عالم المثل لابان يكون ورائه مكان بل بمعنى انه نهاية وجود عالم الطبيعة والانسوت وبداية عالم المثل المحيط بذاك العالم كاحاطة باطن الشى وما فى طوله عليه لا احاطة الظرف بالمظروف فان عالم المثل لامادة له وهو محيط بهذا العالم وفى طوله لا انه فى عرضه او مستقر عليه كاستقرار الظرف على المظروف و وقوع المظروف فى الظرف وما افاده لا ينافى امتناع الخلاء عند القائلين بهذه المقالة اى ليس وراء الفلك المحدد للجهات خلاء ولا ملاء لانه ليس معناه ان ورائه يمكن ان يتحقق خلاء او ملاء لكن لمكان تناهى الابعاد بما ورائه ليس ورائه شى بل بالنسبة الى الخلاء يكون النفى من جهتين الاولى من جهة ان ما ورائه ليس بعدو مكان حتى يتحقق فيه خلاء او ملاء والثانية ان الخلاء فى حده ذاته ممتنع لا يمكن تحققه هناك و لوضوحه لم يصرحوا وانما خصصوا نفى الخلاء والملاء بما ورائه حيث ان ما وراء غيره من الافلاك الاخرى ملاء والافلاك الكلية محيط بعضها ببعض و منتهى الابعاد ما ورائه لا ما وراء سائر الافلاك وانما جعل عدم الانخراق والالتيام من خواص الفلك المحيط بالكل لان دليلهم على عدم قبول الخرق والالتيام ؛ «استلزام ذلك لتحديد الجهة قبل الجهة» حيث ان المحدد للجهات انما هو ذلك الفلك والخرق والالتيام مستلزم للحركة المستقيمة وهى مستلزمة لتحديد الجهة قبل الجهة وهذا الدليل كما هو ظاهر لا يجرى فى غيره من الافلاك ولذلك قال المحقق اللاهيجى فى كتاب گوهر مراد فى ذب شبهة المنكرين للمعراج الجسمانى لخاتم الانبياء عليه واله آلاف التحية والثناء انه (ص) فى العروج الجسمانى لم يتجاوز عن هذا الفلك المسمى بالعرش ودليل امتناع الخرق والالتيام لا يجرى فى غيره من الافلاك التى ليست بمحددة للجهات ولكن ذهب جمع من الحكماء الى ان دليل الامتناع لو تم فهذا الفلك يفيد بانضمام المقدمات الاخرى امتناعهما فى جميع الافلاك حيث ان كلاهما واجدة للطبيعة الخامسة القابلة للحركة المستديرة وهى آية عن قبول الحركة المستقيمة معه ان جميعها ككرة واحدة العالى منها محيط بالفلك السافل بحيث لا يتصور فيها فصل اصلا حيث انه لا فصل فى الفلكيات عندهم كما قال بطليموس يجب ان يعتقد فيها ما هو احسن وافضل ووقوع الخرق والالتيام فى واحد منها مستلزم لوقوعهما فى الباقي لمكان تلك الاحاطة والانصال واختاروا فى ذب الشبهة المذكورة فى مسئلة المعراج

وجوهاً أخرى قد ذكرناها في رسالة عابدة الفناء في معراج النبي (ص) تفصيلاً ونشير إليها هنا اجمالاً ونحيل التفصيل إلى تلك الرسالة احتراراً عن المطويل والاطناب فمن تلك الوجوه ما أشار إليه المصنف (قده) في بعض تصانيفه وهو ان بدنسه الشريف لمكان تركيبه الانحداد مع روحه الكلي الالهي وسراية حكم احد المتحدين إلى الآخر وانغماره تحت سطوع نوره وقهربة روحه لبدنه صارت احكامه من النقالة والعنصرية والحاجبية ونحوها مقهورة تحت احكام روحه من النجرد والنروحن واللطفة وهدم الحاجبية ونحوها فلذلك لم يكن لبدنه الشريف ظل وكذا اللباس لاجل مجاورته مع بدنه المتحد مع روحه وكان صلى الله عليه واله يرى من وراءه كما يرى من قدمه و كان يده الطف من ابدان الافلاك ولم يكن عروجه لمكان هذه اللطافة موجبا للخرق والالتيام في الافلاك كما اشار الى هذا بعض الشعراء بقوله

مرغ الميش قفس برشده      قابش ازروح سبك تر شده

و مراده من الروح هو الروح الحيواني او الراح الناقصة التي لغالب افراد الانسان الغير البالغين الى ذروة الكمال والاتحاد مع العقل الفعال و قال ايضا بعض آخر :

كل خوش بوى در حمام روزى	رسيد از دست محبوبى بدستم
بدر گفتم كه مشكى يساعبرى	كه از بوى دلاوىز تو هستم
بكفنا من كلى ناچيز بودم	ولكن مدتى با گل نشستم
كمال همنشين در من اثر كرد	و گر نه من همان خاكم كه هستم

والوجه الآخر هو ان الخرق الممنوع على الافلاك هو ما يكون على سبيل الخرق القسرى بسبب و اوج جسم غريب في الفلك و اما ما يكون على سبيل الخرق الطبيعى - كما في الخرق الذى يحصل في جسم الانسان والحيوان بسبب التغذية - لاجل الحركة الجوهرية التى تقع في بدن الملك بافاضة الوجود الاخر اقي عليه في الان او الزمان الاول ثم افاضة الوجود الالتيامى عليه - في الان او الزمان الثانى فهذا مما لم يقم دليل على امتناعه لانه لا يكون بسبب الحركة المستقيمة حتى يستلزم تعديدا للجهة قبل الجهة

الذى هو مما قامت الضرورة على امتناعه و منها ان بدن النبى (ص) كان فى اول تكونه فى اولى مرتبة البرزخ وعالم المثل والملكوت و اخرى مرتبة عالم الماسوت لاسبب غلبة حكم روحه بل كان هكذا فى اول مرتبة وجوده (ص) فكان الطف من الابدان الفلكية من هذه الجهة ولم تكن عروجه مسئلما للخرق والالتيام و منها انه يمكن ان يكون ذلك العروج الكمالى والولوج الجمعى النورى على سبيل الاعدام و الابدان كما صدر من الاصف البرخيا وذلك لانه بمقتضى اللبس الجديد الذى لكل واحد من الموجودات الطبيعية الناسوتية يفاض على الانفاس فى كل وقت فيض جديد وبكم فىض و يظهر و يبرز آخر على سبيل اللبس بعد اللبس او الخلع واللبس فيمكن بعد خفاء وجود شى فى محل آخر ان يفاض الفيض الجديد على بدنه الشريف فيما فرق الافلاك ثم بعد ذلك يفاض الفيض الاخر عليه فى عالم العناصر الى غير ذلك مما فصلناه فى مقامه و محله .

( ص ١١٧ )

قوله ( قد ه ) فيستنتج

مراده ان الصغرى والكبرى فى القياس واجدتان للشرائط ان اريد به استنتاج ان زيدا يكون من افراد الحكميم ولكن لو اريد به استنتاج النتيجة المذكورة اى كون زيد وحده الحكميم اى تكون الحكمة منحصرة فيه من حيث ان المسند المعروف بالاسلام يفيد حصر المسند فى المسند اليه؛ لا يكون القياس منتجا لها فيكون بالنظر اليه و باعتبار القياس وضع مالىس بعلة مكان علة اى القياس الغير المنتج للنتيجة المطلوبة مكان ما ينتجها فان القياس علة اعدادية للنتيجة . وباعتبار الحدود من قبيل سوء اعتبار الحمل حيث انه اخذ مكان مطلق الحكميم؛ الحكميم المطلق و بعبارة اخرى لو زيد قيد وحده فى الصغرى فى ناحية الموضوع او ذكر هو فيها ايضا و يقال زيد وحده او زيد هو الحكميم و يصير القياس هكذا زيد كامل النظر فى العلوم البرهانية وكل من كان كامل النظر فى العلوم البرهانية فهو الحكميم فينتج زيد هو الحكميم فيكذب الصغرى ولولم يذكر ولكن اريد منه ذلك حتى يستنتج من القياس هذه النتيجة فيكون الفاظ من باب سوء اعتبار الحمل حيث ان المحمول فى الصغرى الحكميم و فى النتيجة «هو الحكميم»

قوله ( قدّه ) ومن الانحلال المشهورة مثل زيد انسان الخ (ص ١١٧)  
اقول لاشك في ان هذا المثل من الاغلاط الا انه قد اختلف كلمات القوم في بيان  
وجه الغلط فيه. والذي يظهر من كلام المحقق الطوسي ( في شرحه للاشارات في باب  
القضايا ) و تحقيق المحصورات والشخصيات والمهملات هو ان الحكم في القضية المهمة  
انما هو على الطبيعة المجردة من مطلق القيود. اي العموم والخصوص والكلية والجزئية  
والكثرة والوحدة ونحوها حيث قل في شرح قول الشيخ و اعلم انه وان كان في لغة  
العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل بهما على تعيين الطبيعة السى آخر  
ما افاده بهذه العبارة: قد ذكرنا ان المعانى الاصلية التى سمينها بالطبائع فانها من حيث  
هى لا كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما يصير شيئا من ذلك بانضاف  
لاحق اليها يخصصها به فلا تخلو تلك الطبائع اما ان يحكم عليها من حيث هى او يحكم عليها مع  
لاحق يقتضى تعميم الحكم او تخصيصه به او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معيننا وتحصل من الاول  
قضية مهمة و من الثانى محصورة كلية او جزئية و من الثالث مخصوصة والالف واللام  
يدلان بالاشتراك على الاحوال الثلاثة اما على العموم و يسمى لام الاستغراق فكما  
في قولنا انسان حيوان اى كل انسان، فهى محصورة كلية. واما على تعيين الطبيعة فكما  
في قولنا الانسان نوع وعام و قولنا الانسان هو الضحك وهى مهمة. واما على التخصيص  
و يسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهى مخصوصة و باقى الفصل ظاهر. قال  
ايضا في قول الشيخ وان المهمل ليس يوجب التعميم الخ ما لفظه اقول الحكم فى  
المهمة على الطبيعة المجردة المذكورة و صيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم  
ولا تنلى جزئيتها بل تحتتمل كرا حدة منهما ولا تخلو فى نفس الامر عنهما معا كما مرفى  
السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة فى كل  
حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما  
كان فى المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها فى قوة الجزئية و انما قال فى  
قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل انتهى و قال المحاكم فى الحاشية و  
ايضا قولنا الانسان نوع وعام و قولنا الانسان هو الضحك، من المهملات؛ مناف لقول الشيخ

فى موضعين احدهما المهمة فى قوة الجزئية والاخر ان المهمة انما تذكر فيها طبيعة  
تصلح ان تؤخذ كلية وجزئية وقد صرح فى الشفاء بان الحكم بالكلية فى النوعية انما هو  
على الماهية من حيث هى معنى عام وهى من هذه الحيثية كشئ واحد معين انتهى  
والمتظاهر من كلام المحقق فى هذا المقام مع ما افاده المحقق المحاكم ان المهمة انما  
يكون المحكم فيها على الماهية المجردة اى من حيث هى هى عارية عن كل قيد اى من  
غير تقيدها بالعموم والخصوص والكلية والجزئية والوجدة والكثرة ولكن قوله لاندل  
بالوضع على كلية المحكم الخ على ما افاده ليس فى مورده لانها بناء عليه كما لاندل بالوضع  
على الكلية والجزئية لاندل على العموم بمعنى العام المنطقى ولا على الخصوص بالمعنى  
المقابل له فلا وجه لتخصيصها بالكلية والجزئية بالمعنى المتعارف فى المحصورات الا  
ان يكون مراده الكلية والجزئية بالمعنى الذى يعمها والعم المنطقى ايضا مع ان المتظاهر  
من كلامه اشتراك المهمة موضوعا بين الكلية والجزئية المستعملة فى المحصورات وبينهما  
بالمعنى المستعمل فى عرف المنطقيين اى فى القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع او  
الحيوان جنس ونحوهما مع انه لا يتصور الاشتراك بين الامرين حيث ان الحكم فى  
الاول على الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد كالا و بعضا وفى الطبيعية عليها بحيث  
لا يسرى اليها فكيف يمكن الجمع بينهما فى الموضوع فتأمل وقل شيخ اتباع الرواقين  
فى منطق حكمة الاشراق فى بيان اقسام العاط اولا يكون الوسط مقولا على الكل  
(بمعنى فى الكبرى لا شرطها الكلية فى الشكل الاول) كقولك كل انسان حيوان  
والحيوان عام ينتج ان كل انسان عام وهو خطأ نشاء من اهمال المقدمة الثانية ( اى  
من اهمال شرطها وهو الكلية ) وكون الحيوان فى المقدمة الثانية  
غير مقول على الكل (اذ ليس كل حيوان عاماً) بل هو ( اى الحيوان المحمول عليه  
العام ) مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى (وقال الشارح فى شرحه) اى الحكم من الاكبر  
الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان المحمول الصغرى الحيوان فحسب و موضوع  
الكبرى الحيوان الذهنى الذى نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة على ما ذهب اليه  
الشيخ الى ان قل ولا يخفى ان هذا العاط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام

تقع تارة موقع (كل) وتارة تدل على الطبيعة الاصلية فهو من باب الغلط بسبب في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب احواله العرضية ان نظرنا الى مدخول الالف واللام و يحصل دونه باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار العمل و باعتبار المقدماتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالضرورة لانه بحيث لورتب على وجه يكنز قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى لم يبق قياسا على ما تقدم انتهى والمنظاهر من كلام شيخ اتباع الاشرافيين في هذا المقام ان الغلط في هذا القياس من جهة فقد شرط الكبرى وهو كونها كلية في الشكل الاول كما يظهر من كلام المحقق الطوسي ولكن يظهر من كلام شارح كتاب حكمه الاشراف ان الغلط فيه مستند الى موضوع الكبرى بوجه فيرجع الى الغلط بسبب في جوهر اللفظ كما اشار اليه بقوله لان ان رتب النخ

ولكن قال المحقق الطوسي (فده) في اساس الاقتباس بعد ما فرق بين الكلّي ومعنى كل واحد المستعمل في المحصورات وبين الكلّي المستعمل في القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع و نحوه بمعنى العام المنطقي و انه لا يصح ان يقال كل انسان نوع و يصح ان يقال كل انسان شخص بهذه العبارة : مراد از موضوع قضية كلّي در محصورات كل واحد است الى ان قل و اما در مهمله موضوع كلّي باشد اما ازان روى كه شايستكى عموم و خصوص دارد نه از آن روى كه عام بود يا خاص پس حكم در مهمله نه بر حصر كلّي دلالت كند بمطابقت و نه بر حصر جزوى اما بدلالات عقلی معلوم شود كه چون حكم براين صفت بود محتمل بود كه بر همه اشخاص بود و محتمل بود كه بر بعضى اشخاص بود چه وقوع آن طبيعت بر هر دو يكسانست اما محتمل نبود كه بر هيج شخص نباشد چه اين معنى منافی اصل حكم عقل باشد و وقوع بر همه مستلزم وقوع بر بعضى باشد و اين حكم منعكس نباشد پس وقوع بر بعضى بقطع معلوم باشد و بر باقى بشك يس از قضيه مهمله حكمى بر بعضى موضوع يعنى حكمى جزئى لازم آيد چنانكه هر قضيه را مثلا عكسى لازم باشد پس مهمله در قوه جزوى بود انتهى ما اردنا نقله و يظهر من هذا الكلام ان موضوع المهمة ليس نفس المهمة المجردة اى من حيث هي بل الحكم فيها ايضا على



الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد لابهيت بعم القضايا الطبيعية ايضا كما يظهر من قوله اما محتمل نبوده بر بعضى نباشد لانه لو كانت شاملة للطبيعية يحتمل ان لا يكون الحكم لاعلى الكل ولا على البعض بل على الطبيعة من حيث هي او من حيث انها عام او كلى كما فى الانسان نوع او الحيوان جنس لان مقسم الكليات الخمس المقول فى جواب ما هو الذى هو من اقسام الكلى و ايضا يظهر هذا من جعل المهمة فى قوة الجزئية كما لا يخفى فتأمل واذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف (فده) و يمكن ان يكون من باب سوء التاليف الى قوله اذ تجبى للاستغراق الخ اشارة الى ما نقلناه عن العلامة الشارح لكتاب حكمة الاشراف وقوله وما فى بعض الكتب الى قوله ويمكن اشارة الى ما نقلناه عن شرح الاشارات وما نقلناه عن صاحب المحاكمات العلامة المحقق قطب الدين الرازى فى انتقاد ما افاده خاتم الحكماء المحقق الطوسى فى الشرح والاظهر فى وجه الغلط ما ذكره فى قوله انه من باب سوء التاليف بحسب الصورة لانا لو بدلنا القياس الى قولنا زيد العادل مثلا يطوف فى الاسواق فى الليل و من يطوف بالليل فى الاسواق فهو سارق ليس بعادل او غير عادل لا يتج زيدا لعادل سارق ليس بعادل (او غير عادل) و هذا غير صحيح كما هو ظاهر مع انه ليس هنا غلط باعتبار السور اذ ليس موضوع الكبرى مسورا بالالف واللام ولا باعتبار المادة حيث ان المحمول فى الصغرى ليس هى الطبيعة اللا بشرط وفى الكبرى الطبيعة بشرط العموم حتى يكون الغلط من باب سوء التاليف بحسب المادة كما لا يخفى فيكون الغلط في هذا القياس وامثاله ممحضا فى سوء التاليف بحسب الصورة والفرق بينه وبين المذكور فى الكتاب عدم امكان ارجاع الغلط في هذا القياس الى المادة والسور وامكانه فى المذكور فى الكتاب وان كان الاظهر رجوعه الى الغلط الذى من باب سوء التاليف بحسب الصورة فانهم و تدبر والتحقيق فى باب القضايا المهمة ايضا ما ذكره فى الكتاب كما يظهر وجهه مما افاده صاحب المحاكمات ومما ذكرناه من عدم ملازمة ما ذكره عامة ارباب فن الميزان من كون المهمة فى قوة الجزئية و انه لا يمكن اشتراك موضوع القضية الواحدة بين موضوع المحصورة وموضوع القضايا الطبيعية اللهم الا ان يكون هنا

اصطلاحان في المهمة ادلا مشاحته في الاصطلاح فتدبر ويمكن ان يكون الغلط في امثل هذه الانيسة من باب سوء التاليف بحسب الصورة لكن من جهة عدم تكرار الوسط او من ناحية محمول الصغرى كما يقال زيد الظالم الفاسق او القبيح حسن الوجه و كل حسن الوجه محبوب مطلقا فينتج زيد الظالم الفاسق او القبيح محبوب فيراد من القبيح؛ النبيح من حيث السيرة ومن المحبوبة؛ المحبوبة من حيث الصورة فعلى الاول الاختلال من جهة ع-م تكرر الاوسط وعلى الثانى من جهة حذف قيد المحمول فانه لو اريد بالمحبوبة؛ المحبوبة المطلقة للكبرى كاذبة وان اريد بها المحبوبة من حيث الصورة يكون الاستنتاج المذكور في غير محله فتأمل .

(ص ١١٨)

قوله (قده) وما بعض الكتب الخ

نقل في شرح المطالع في الاعتذار عن خروج امثل هذه القضية اى الانسان نوع و الحيوان جنس و نحو ذلك عن التقسيم الحاصر للقضايا بآء-بار الموضوع في المخصوصة والمسورة والمهمة وجهين احدهما ادراجها تحت المخصوصة وابطل ذلك بانهم نزلوا المخصوصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الاول فيقولون هذا زيد وزيد انسان فلو اندرجت هذه في المخصوصة بطلت هذه القاعدة لصدق قولنا زيد انسان والانسان نوع مع كذب قولنا زيد نوع ثم قال لا يقال انما لا ينتج هنا لعدم اتحاد الوسط فان محمول الصغرى هو الانسان من حيث هو وموضوع الكبرى الانسان المقيد بقيد العموم لانا نقول موضوع الكبرى هو الطبيعة من حيث هى وقيد العموم انما جاء من قبل المحمول فانا قبل الحكم على الانسان بالنوع نعلم بالضرورة انه لا يقيد بقيد اذليس يفهم من الانسان؛ الانسان من حيث انه عام غايبة ه-ا فى الباب انه يصدق الانسان من حيث انه عام نوع لكن لا يلزم منه كذب قولنا الانسان من حيث هو نوع الى آخر ما افاده والتوجيه الثانى ادراجها فى المهمة وورد عليه ما ملخصه بان هذا يبطل قاعدة لهم وهى ان المهمة فى قوة الجزئية لانه يصدق الانسان نوع ولا يصدق بعض الانسان نوع فانه فى معنى بعض جزئيات الانسان نوع وهو ليس بصادق ثم بعدما اورد عليها الايراد بما لاحاجة لنا فى نقله ودفعه بما افاده فى الشرح اختار اندراجها

فى الطبيعية وجعل الطبيعية ما كان الحكم فيها على نفس طبيعة الكلى سواء قيد بقيد  
كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع اولم يقيد كقولنا الانسان نوع وتحقيق المقام يحتاج  
الى بسط فى الكلام لايسه هذا المختصر .

قوله (قده) فى قولهم بقدّم العالم (ص ١٩٨)

الى بقدّمه الزمانى وارايته مع ذهابهم الى حدوثه الذاتى وقل بعضهم بحدوثه  
الدهرى واخر الى حدوثه الجوهرى ولكن مع تخصيص ذلك بالعالم الجسمانى وجعل  
المفارقات النورية من صقع الربوبى وخارجاً عن العالم الذى هو عندهم ما سوى الله  
تعالى وذهب المتكلمون الى حدوثه بالحدوث الزمانى بالزمان الموهوم لا الموجود  
وما ذكره (قده) فى المقام يمكن ارجاءه الى ما افاده صاحب الاسفار (قده) من القول  
بالحدوث الجوهرى للعالم الاجسام والجسمانيات لكن بحيث يجمع بين القول بدوام فيضه  
تعالى مع تجديد المستفيض كما قال المولى الرومى والعارف القيمى:

هد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه وعكس اختر برقرار

بان يقال للعوالم المادية باتفاق الفلاسفة مهية وجود، ووجودها بما هو وجود  
من غير اضافته الى ماهياتها من صقع الله تعالى لانه من فيضه المقدس ونفسه الرحمانى  
ومهاياتها وكذا وجوداتها من حيث اضافتها اليها دائرة متجددة لانها من هذه الجهة من  
العالم وما سوى الله تعالى ويمكن ان يكون اشارة الى قول آخر يقرب من هذا القول  
ويجتمع مع غيره من الاقوال بان يقال ان الفلاسفة الذاهيين الى ازلية العالم كان الداعى  
لهم الى ذلك عدم نفاذ كلمات الله تعالى ولزوم دوام فيضه ورحمته وسببه وجوده مع  
عدم امكان تخلف المعلول عن علته النامة الوجوبية فذهبوا لذلك الى اولية العالم وقدمه  
مهية ووجوداً مع ان دوام فيض الحق وسعة رحمته وجوده لا يقتضى ذلك اصلاً لان ما  
هو فيضة تعالى ومعلوله بالذات انما هو وجود العوالم الامكانية الطولية والعرضية  
لامهيتها السرابية فتمامية كلمات الله وعدم نفاذها ودوام فيضه الاحدى النورى يقتضى  
قدم الوجود المنبسط على هياكل مهميات تلك العوالم لكن بعين قدم الحق وازليته من  
جهة كونه ظلاً بحتاً وربطاً صرفاً اليه تعالى لامهاياتها وحدودها لانها غير مفاضة ولا

(٣٤٥)

مرتبطة به بالذات اللهم الا بالعرض ومن جهة سراية حكم احد المتحدين الى الآخر  
فحاصل الكلام القول بقدم العالم مطلقاً من حيث وجوده لكن بما هو مضاف اليه تعالى  
ومن صقعه والقول بحدوثه ودنوره من حيث مهيته او وجوده لكن بما هو مضاف الى مهيته  
ففى هذا جمع بين الامرين دوام الفيض وحدوث المغاض والمستفيض واعطاء  
حق المرتبتين .

قوله (قده) قدم الفيض الخ (ص ١١٨)

اى وجود العالم بما هو من صقع الحق وقوله بقدم المستفيض اى مهيات  
الاشياء او وجود انها بما هى مضافة اليها وقس عليه باقى ما ذكر فى ساير الفقرات .

قوله قده وما هو صقع الله (ص ١١٨)

اى لا بد ان لا يختلط على الناقد البصير العالم الذى هو ماسوى الحق تعالى الذى  
هو المستفيض والمرحوم والمعلوم ونحو ذلك بما هو من صقعه جلّت عظمته وليس له  
سوائية وبينونة معه تعالى بل هو نفس فيضه ورحمته الواسعة وكلمته الوجودية

قوله (قده) الى آخر ما ذكرنا (ص ١١٨)

من العلم والفضل والاحسان وسائر ما اشير اليه والمراد من قوله و ما لم نذكر  
الحقيقة المحمدية والحق المخلوق به ونحو ذلك .

قوله مع عدم البيئونة العزلية (ص ١١٨)

اى ما قلنا من ان ما قالوا نأش من الاشتباه المذكور ومن اخذ ما بالعرض مكان  
ما بالذات وان فيضه تعالى لا يباينه اصلاً وهو من صقعه وباقي ببقائه لا يتوهم منه ان العالم  
يباين الحق تعالى بالبيئونة العزلية و نسبته اليه نسبة الشى الى الشى لان العالم ايضاً  
لا يمكن ان يباينه هذه البيئونة لكمال فقره وانغماره فى قدرة الله تعالى والمراد ان العالم  
ايضاً من حيث وجودات افراده واجزائه ايضاً لا يباين الحق تعالى بهذا النحو من البيئونة  
لان امكانها فقرى وجودى بمعنى كونها نفس الربط والفقر الى الله وليس امكانها ذاتى  
بمعنى اللا ضرورة والا اقتضاء فلا يتوهم السوائية والبيئونة التامة بينها وبين الحق تعالى  
فهى واسكنت مباينة له بوجه اى من حيث الاضافة الى الماهيلت وسراية حكمها اليها  
لاجل سراية حكم احد المتحدين الى الآخر وكذا تكون متصفة بالتجدد والتصرم من

جهة تلك النسبة والاضافة الا انها مع ذلك لا تباينسه تعالى بينونة تامة عزلية فالمراد بقوله مع عدم البينونة العزلية نفيمها عن الوجودات الخاصة لالماهيات الا مكانيه بما هي هي ومن حيث هي هي ولكن يمكن ان يقال انها ايضاً لا تباين الحق تعالى بالبينونة العزلية التامة لان الماهيات والاعيان الثابتة كما صرح به ائمة الكشف وجودات خاصة علمية كما حققناه سابقاً فتبصر

قوله (قده) وانغماره في قدرة الله (ص ١١٨)

اما انغمار الوجود فلان الوجود المنبسط قدرة الله والوجودات المقيدة متقومة به بل هي من درجات فاعليته وقدرته واما انغمار الماهيات فلما مرّ آناً

قوله (قده) ومعيته القيومية (ص ١١٨)

دليل لعدم البينونة العزلية اى علة عدم البينونة العزلية امر ان احدهما كمال فقر العالم وانغماره في قدرة الله والثاني المعية القيومية له تعالى مع كل بمقتضى قوله تعالى ونحن اقرب اليه من جبل اوريد وبالجمله لسان هذا المقام وترجمانه قول خاتم الاصفياء وسيد الاولياء (ع) ماريت شيئاً الا وقد رايت الله قبله الخ وقول افاضل الفلاسفة ذوات الاسباب لانعرف الاسبابها

قوله (قده) لا بمقارنة (ص ١١٨)

لان المقارنة والاتحاد والحلول انما يتصور بين شيئين لابين الاشى والشى او الفيئى والشى كما قال

حلون واتحاد اينجا محال است  
كه دروحدت دوئى عين ضلال است  
قوله (قده) وهذا الفقر وجودى الخ (ص ١١٨)

اى ذاتى للوجودات لا اضافى مثل الحدوث والمقدم الاضافى والمراد من الذاتى الذاتى فى باب البرهان لا الايساغوجى وهذا لا ينافى كون كثرتها وسوائيتها عارضة لها من جهة تركيبها مع الماهيات وسراية حكمها اليها فالمراد ان الفقر ذاتى وانكانت الكثرة عرضية فانها فى عين كثرتها واحدة وترجع الى اصل واحد وشى فارد فتدبره والمراد بالوجودى فى قبال الماهوى اى ليس كالفقر المحقق فى الماهيات الى العلة لان المهمة من

(٣٤٧)

حيث هي هي ليست الالهى و ليس الفقر ذاتياً لها مطلقاً اما الذاتى فى باب الایسانوجى  
فظاهر حيث ان الفقر ليس بجنس ولا بفصل لها ولا عينها محمولاً عايتها بالحمل الاولى  
الذاتى واما الذاتى فى باب البرهان فلانها مفعولة بالعرض وليست مفعولة بالذات حتى  
يكون الفقر ذاتياً لها بهذا المعنى .

قوله (قده) فلاقواه للوجود الخ ص ١١٩

بل حيشية الوجود عين حيشية الوجوب لوجعل اعم من الوجوب الذاتى والغيرى  
ولكن الظاهر ان مراده قده هو الوجوب الذاتى

قوله (قده ونظائرها الخ (ص ١١٩)

اى النفس الرحمانى والحق المخلوق به والحياة السارية فى الدرارى والذرائى

و نحوها

قوله (قده) فى كل الخ (ص ١١٩)

اى فى كل عالم من العوالم الا مكانية او كل موجود من الموجودات الا مكانية  
بحسبه لانه ما به يظهر آثارها وتطرد ظلمتها بانوارها ويكون اعطاه لكشى بمقدار  
استعدادده ولونه لون اناءه

قوله (قده) كالما الخ (ص ١١٩)

لانه ماء الحيات الذى به كل شى حى وهو السارى فى الذرائى

قوله (قده) فى الاودية الخ (ص ١١٩)

اى اودية الماهيات على حسب استعداداتها وقابلياتها لان العطيات على حسب  
القابليات ثم انا قد ذكرنا القاب ذاك الماء السارى فى الذرائى و وجنه تسميته بالفيض  
المقدس و ما يتلوه من الاسامى فى سالف الكلام فلا نعيده

قوله قده سموات الارواح الخ (ص ١١٩)

اى العقول المرسله الكلية من الطولية والعرضية والنفوس الكلية الباديات و  
الصاعدات واراد باراضى الاشباح عالم المثال او هو مع مطلق عالم الخلق و بعبارة اخرى  
المراد من الاولى عالم الامر و من الثانية عالم الخلق شبه الاولى لعلوها بالسموات  
والاخرى لتسفلها بالنسبة الى الاولى بالاراضى فافهم

قوله قده وهو المشية اننى الخ (ص ١١٩)

اعلم ان له تعالى مشيتين احديهما المشيت الذاتية والارادة الذاتية التى هى عين العلم الذاتى والقدرة الذاتية وهى خارجة عن الخلق والنسب بل هى عين ذاته تقدست اسمائه وهى المذكورة فى الحديث المنقول عن الكافى والثانية المشيت الفعلية التى فى مرتبة ظهور ذاته تقدست اسمائه بصور اسمائه وصفاته ظهورا عينيا لاعلميا وهى المسماة عندهم بالفيض المقدس والنفس الرحمانى و الحق المخلوق به وغير ذلك من الالقاب المشار اليها فى الكتاب وهو التجلى الابدائى النورى الذى هو ثمرة الحب الذاتى والاسمائى وطلب كمال الجلاء والاستجلاء ولما كان الوجود الامكانى مجعولا بنفس ذاته مخلوقا بنفس هويته والمهيبة مجعولة بعرضه وتبعه جعلت المشيت التى هى الوجود المنبسط فى الحديث مخلوقة بنفس ذاتها والاشياء بمعنى المشيى وجودها وهى المهيات؛ مخلوقة بها والمراد بالخلق هنا مطلق الابداع لاما يقابل الامر بالابداع المسبوق بالمادة وقيل المراد منه مطلق التقدير حتى يشمل الاظهار العلمى والتقدير الماهوى فالمراد من خلق المشية بنفسها عدم احتياجها فى المجعولية الى واسطة فى العروض و نفى الحيثية التى يندوت ويتقوم بها كل الماهيات والذوات و يوجد بها كل الاشياء وقد يجعل المشية الذاتية على قسمين حسب انقسام العلم الذاتى اليهما احدهما فى مرتبة ظهوره بذاته فى مرتبة الاحدية الذاتية . والثانى ظهوره تعالى بصور اسماء وصفاته ظهورا علميا فى مرتبة لواحدية بالظهور التفصيلى القدرى ويجعل التجلى التجلى العام اى الاعم من التجلى العلمى فى المرتبة الثانية والتجلى الابدائى العينى فى المرتبة الثالثة من المشية المخلوقة بنفسها فعليهذا يجب ان يجعل المراد من الخلق مطلق التقدير كما اشير اليه وبعضهم فسر المشية هذه بمشية العباد و ارادتهم و جعل الحديث اشارة الى مرادية الارادة بنفس ذاتها وعدم احتياجها الى ارادة آخر كما ذهب اليه المعلم الثالث قده فعليه يجب ان يجعل المراد من الاشياء الافعال فتدبر و على التفسير الثانى يكون بمعنى ما ورد من انه تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليها من نوره لكن فيها الحديث اشارة الى كيفية تقدير الاشياء فى حضرة العلم الكمالى الجمعى بالفيض الاقدس ثم اظهرها عينا بالتجلى النورى الابدائى والفيض المقدس وتفرع المقدس على الاقدس وفى حديث المشية الى كيفية اظهارها الثانوى المشار اليه وتاخر ظهور الماهيات

فيهذه المرتبة عن ظهور ذلك الفيض ذاتا ر تبعيتها له فى الظهور وفسرت المشية ايضا بالحقيقة المحمدية والانسان الكامل والمآل واحد وقيل المراد من المشية المشية الذاتية و بنفسها فى الحديث ليست متعلقة بخلق بل بالعامل المقدر والتقدير المشية قائمة بذاتها غير محتاجة الى شىء اصلا لانها عين الذات المحقة الوجوبية او متعلقة به ولكن كناية عن ذلك ايضا نظر الى ان خلق الشىء بذاته غير معقول فتدبر

قوله (قده) وهذا القبومية وجودية الخ ص (١١٩)

اى المعية القبومية للحق تعالى بالنسبة الى كل الوجودات وجميعها بحكم وهو معكم اينما كنتم وقوله (ع) مع كلشى لابقارنة وغير كلشى لابقزالة كما ان خروجه عن الاشياء ودخوله فيها كذلك كما اشار (ع) اليه ايضا بقوله داخل فى اشياء لابقمامازجة وخارج عن الاشياء لابقمابينة وتوحيده وبينوته كينونة موجودين لكل منهما وجود مع عزل النظر عن الاخر ووجود كل واحد منهما يقوم بنفسه كما فى موجودين متصفين بصفة واحدة نوعاً او صنفاً وان غابرت الصفة الاخرى وابقنتها شخصا بل تلك البينونة كينونة الصفة مع الموصوف حيث انه لاقوام للصفة الا بالموصوف ولا ذات لها مستقلة ولا وجود يكون قائما بذاتها ومتحققة مع عزل النظر عن الموصوف وان كان بينها وبين وجودات الاشياء فروق شتى حيث ان وجود الصفة يكون فى اكثر الاعراض والصفات مثل الكتابة والسواد واليباض ونحوها فى الانسان والاجسام را بطيا يمكن لحاظها مع قطع النظر عن موصوفاتها وان لا يمكن ان تتحقق خارجا منفكة عنها وهذا بخلاف وجود المعلول بالنسبة الى العلة فانه ربطى صرف وتعلقى محض لا يمكن لحاظه مع قطع النظر عن علته كما حقق فى مقامه من جهة انه نفس الربط لاشىء له الربط والازم ان يكون فيحد ذاته غير مرتبط بشىء اصلا او يكون مرتبطا بشىء آخر فننقل الكلام الى كيفية ربطه معه حتى ينتهى دفعا للدور والتسلسل الى شىء يكون هو نفس الربط اليه ولكن لا يتوهم من هذا الحلول والاتحاد اى اتحاد المعلول مع العلة ذاتا وحقيقة كما توهمه بعض جهال المتصوفة وما حديدهم لعنهم الله تعالى لان البينونة الوصفية اشد واكيد من الغزلية لان الصفة ليست شيئا فى حبال الموصوف ولا شىئية لها مع قطع النظر عن ذات الموصوف وشيئته حتى يتصور فيها الاتحاد الذى فرع ان يكون لكل واحد منها شىئية قبله



حتى يمكن تصور الاتحاد بينهما وصيرورتها شيئاً واحداً وهنا أحدهما بالنسبة الى الآخر لاشئ محض وربط صرف لا يمكن لحاظه مع قطع النظر عن الآخر بل يكون لحاظه كك من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوصيف) لافرض الممتنع (بنحو الاضافة) كما قال الشيخ الشبستري

حلول واتحاد اينجا محالست      كه در وحدت دومي عين ضالاست

فافهم ومراد المصنف قده في المقام ذكر مثال لقسم من اقسام الغلط اى الحاصل من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات بنحو الاجمال وليس المقصود بيان اقسام الحدوث وتحقيق ان حدوث العالم اى نحو من انحاءه ومخض مرامه من كلامه الجمع بين دوام فيض الحق تعالى الذى قام عليه البرهان وتطابقت عليه المدارك والافهام وبين مادل عليه العقل والنقل وانفق عليه جميع الاديان من حدوث العالم بايجاده تعالى وافاضته واحداثه بان العالم بمعنى ماسوى الله اى الوجودات الخاصة التى هى من مراتب فيض الله المقدس المنيسط حادثة مستفيضة مسبوقة بالعدم بالسبق الوجودى الذى اشير اليه فى الحديث الشريف كان الله ولم يكن معه شئ بما هو عالم ومتكثرة من جهة تركيبها مع المهيئات بالتركيب الانحادى وسراية حكم احد المتحددين الى الاخر اى من حيث تعييناتها ومحدود-يتها وهى حادثة اما بالحدوث التجددى الجوهرى الذاتى الزمانى بالنسبت الى الموجودات المادية وبالنسبت الى عالم الخلق من الفلكيات والعنصريات بالزمانى بهذا المعنى او بمعنى سبقها بالعدم الزمانى المعهود عند العامة والمتكلمين بالنسبة الى الزمانية اى الحوادث اليومية الزمانية واما بالحدوث الذاتى اوالدهرى بالنسبة الى عالم الامر وهذا بلسان تكثير الواحد وانقسام العالم الى عالم الخلق والامر واما بالنظر الى توحيد الكثير وبالنظر الى مجموع العالم وجميعه فاله مجموع موجود وحادث اما بالحدوث الذاتى كما هو معتقد فلاسفة المشاء وكثير من الاشرقيين واما بالحدوث الدهرى بمعنى اخراج الجميع من الليس البات والعدم الصريح الدهرى لالزمانى الى الوجود الدهرى دفعة واحدة دهرية لازمانية كما ذهب اليه المحقق الداماد قده واما بالحدوث الجوهرى والزمانى ولكن لا بالمعنى المتعارف عند الجمهور والعامة وهو سبق الحادث بالزمان بمعنى

انه كان قبل وجوده وتحققه وتكونه زمانا وهما واما خارجا وعيناً و لم يكن هو متحققا فيه ثم اوجدواخرجه الحق تعالى من ذلك العدم الى الوجود الزماني بل بمعنى انه يكون متجدد الذات والحقيقة من حيث جوهر ذاته وحقيقته لاجل كونه متحر كاسيلا بالحركة الجوهرية الوجودية والسيلان الذاتي وسبق كل واحد من اجزائه بالعدم الزماني المستلزم لمسبوقية كلها بذلك وان لم يكن مسبوqa بالعدم بمعنى خلوصه من الوجود الخارجى من وجوده مطلقا بحيث يلزم انقطاع الفيض فى برهة من الزمان بل مع دوام الفيض باستمرار وجود المفاس بهذا النحو من الوجود التجددى الذاتى كما اشار اليه المولى فى المشنوى بقوله:

شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه وعكس اختر برقرار

ولكن لبالنسبة الى جميع الموجودات بل بالنسبة الى عالم الخلق وعالم الامر خارجا عن العالم وما سوى الله تعالى وجعله من صقع الربوبى وباقيابقاءه تعالى لابقائه كما هو طريقة صدر المتالين وبوجه اخر للجمع بناء على ما هو الحق والتحقيق الحرى بالتصديق من كون اول الصوادر هو الفيض المقدس والنفس الرحمانى لا العقل الاول وكون ذلك الفيض من صقع الحق تعالى وباقيابقاءه وكونه نفس الفيض والربط بالمفاض والمرتبط وحادثا بالحدوث الذاتى فقط وكون ساير الموجودات التى هى من مراتبه وتعيناته حادثة اما بالذاتى ايضا بالنسبة الى الامريات او بالذاتى والدهرى كليهما بالنسبة اليها ايضا و بالزماني الموجود على النحو الذى ذهب اليه صدر المتالين قده ايضا لكن مع ذهابه الى حدوث الامريات بالحدوث الذاتى والدهرى كما نقل بعض تلامذته منه ويظهر من كلامه بالمعنى الذى زعم انه مراد المحقق الداماد من الحدوث الدهرى فيكون الجمع بين الامرين على طريقته بجعل الدائم الفيض المقدس فقط او هو مع الامريات والمتجدد العالم وتعينات ذلك الفيض وهذا مراده قده مما افاده هنا فتبصروا لكن لما لم يكن المقصود بيان اقسام الحدوث هي هنا اتكالا بما افاده فى شطر الحكمة لم يفصل الكلام هي هنا وذكره بنحو الاجمال فتدبر

قوله وهو الامر التكويني الخ (ص ١١٤)

هذا في قبال الامر التشريعي الذي يتصور فيه تخلف الامور به عنه بخلاف هذا الامر الابداعي المكون لذرات الاشياء والمخرج لها من الظلمات الى النور.  
قوله (قده) وكلمة كن الخ (ص ١١٩)

لما كانت الالفاظ كما مرت الاشارة اليه موضوعة للمعاني العامة فحقيقة الكلام كل مايكون معربا عما في الضمير اى الغيب المكنون والسر المصون و لكن لما كان مصداقه في الانسان التعينات الطارئة والتطورات العارضة للهواء الداخل في جوف الانسان و الخارج عنه بالتنفس عند قرعه للمقارع وملاقاته مع المخارج والمقاطع التي هي الحروف ثم الكلمات ثم الكلام والجمال شبهوا التعينات التي تعرض على الفيض الاقدس والمقدس والنفس الرحمانى بالتعينات الطارئة على النفس الانسانية فعبروا عن التعينات الطارئة على الفيض الاقدس بالحروف العاليات وهى الشئون الكامنة في غيب الذات (غيب الغيوب) كالشجرة في الذواة كما اشار اليه بعض العارفين بقوله

كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات قى ذرى اعلى القلل  
اذ انت فيه نحن انت وانت هو والكل فى هو هو فسل عمن وصل  
من جهة انها اول الطاريات على ذاك التجلى الغيبى وعبروا عن نفس الفيض المقدس بالكلمة لفرط بساطتها وحدثها واخذ اعن قوله تقديست اسمائه انما قولنا لشي الاية وقوله (ع) لا بداء يسمع لاخراج التكويني الخاص فانه كما اشرنا اليه يخلق الاصوات والحروف ومرجع الضمير فى قوله وهو ظهور الله الخ الكلام او الظهور فتدبر

قوله (قده) انما كلامه الخ (ص ١١٩)

اى كلامه التكويني المنقسم الى الافاقى والا نفسى وهو الكلام العام الابداعى الذى به يتجلى الحق تعالى ويظهر فى كل شى او التكويني الخاص بايجاد الالفاظ والحروف كما فى قوله تعالى وناديناه من الشجرة ان ياموسى ونحو ذلك واما كلامه الذاتى الغيبى فمرجه الى علمه الاجمالى الجمعى بمعنى البساطة الوجودية و التفصيلي فى مرتبة الواحدة فتدبر

(٣٥٣)

(ص ١١٩)

قوله (قده) ووجه الله الخ

وجه الشئ ذاته او مابه يظهر وارادة الامرين ممكن لوكلن المراد من الظرف ما  
فى قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فتامل

(ص ١١٩)

قوله (قده) فى كلشى

اى وجهه الظاهر فى كلشى والسارى فى كل ذرة فهو صفة الظهور وقوله (ع) لا بصوت  
بقرع مطابق مع التشريح الجديد والقول السديد فى السمع كما لا يخفى

(ص ١١٩)

قوله (قده) وكما ان الاحكام الخ

لما توهم من سالف كلامه الشرك الخفى من جهة اثبات السوائية للعالم بالنسبة  
اليه تعالى وكذا اثبات الدثور والزوال والحدوث والتغير له من جهة سوائية العالم  
؛ ازال ذلك الوهم باثبات القدم والبقاء والدوام والثبات له فى عين حدوثه ودنوره كما  
هو مقتضى لسان الوحدة والكثره والامر بين الامرين ليتبين ان البينونة مطلقا وصفية و  
وليست بعزلية حتى فى المهيئات ولكن بتبع الوجودات ومن حيث سراية حكم احد  
المتحددين الى الآخر وبالجملة المراد من الكلام تحقيق غلط هذه الفرقه من وجهين و  
تحقيق الامر فى المقام بوجه يطابق اراء اهل الذوق اما الاول فمن جهة انهم اثبتوا  
الشئيه والوجود المستقل لما هو سراب محض ولا شئ صرف والثانى من ذهابهم الى القول  
باثبات الشريك له تعالى فى الموجودية وفى وصف القدم من اجل قولهم بقدم ما سوى الله  
تعالى وما ليس من صقع الحق تعالى فهذا منهم قول بوجود الشركه الكثيره له تعالى واما  
تحقيق الحق فبإبانه ان وزان صفات الاشياء وكمالاتها وزان وجودها او تحققها فكما ان  
وجودها فىء صرف وربط محض وما هيئاتها ايضا سراب ساذج فكذلك كيفية وجوداتها من  
الدوام والبقاء والقدم والثبات فاذن اثبات القدم للاشياء مهية ووجودها موجوداً فمن جهة  
ان وجوداتها بماهى وجود من صقعها تعالى وباقية ببقائه. واما مهية فمن جهة كونها سراب  
الوجود وفنائها فيه فناء اللامتحصل فى المتحصل فيصح اذن القول بقدمها مع حصر الوجود  
وكمالاته من الحيوة والقدرة والمشيية والبقاء والقدم فيه تعالى والقول بانه ليس فى الدار  
غيره ديار فافهم وكن من اهل الاعتبار.

قوله (قده) اتحادى الخ (ص ١١٩)

لا انضمامى كتركيب المتحصل مع المتحصل كما قال به بعض من تجاهل او قصر والمتحصل على مذاق التحقيق هو الوجود والمبهم هى المهيمة وعلى مذهب القائلين باصالة المهيمة المتحصل هى المهيمة والمبهم هو الوجود اذلا حقيقة له ولا فرد له سوى الحصص .

قوله (قده) سيما فى البسائط الخ (ض ١١٩)

اى البسائط التى لامادة ولا صورة لها فى الخارج او مطلقا كما فى العقول عند ارباب البصيرة واصحاب المعرفة حيث ان التركيب الانضمامى العينى لا يمكن فيه اصلا .

قوله (نده) سيما ان الوجود الحقيقى الخ (ص ١١٩)

هذا دليل على ان موضوع علم الفلسفة انما هو حقيقة الوجود لامفهومه ولا ذات الواجب تعالى ولا مطلق المفهوم والمعلوم ونحوها وان من جعل الموضوع مفهوم الوجود جعله موضوعاً من جهة كونه حكاية عن الحقيقة وعنوانا لها وما به ينظر اليها ويمكن ان يكون المراد من الوجود الحقيقى ما يقابل الظل والعكس وهو وجود الحق تعالى فيكون المراد بقوله موضوع علمهم العلم الالهى بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم وقوله وانوار الوجودات الخ معطوف على قول الوجود الحقيقى . وسيما ان ذلك المعنى نصب عيونهم من كون انوار الوجودات مقهورة تحت سطوع نوره تعالى فضلا عن المهيئات السراية وانه مع هذا كيف ذهبوا الى القول باستقلال العالم وقدمه من حيث كونه عالما وسواء للحق تعالى فتدبر .

قوله (قده) كاتهار الخ (ص ١١٩)

اقول اما على مذاق من جعل نور جميع الكواكب مستفاداً من نور الشمس فوجه التشبيه كون نور الجميع مستفادة من نور وجوده تعالى ومقهورة عند ظهوره كمقهورية الفرع عند الاصل والظل عند ذى ظل واماعلى رأى من جعل نورها غير مستفادة منها فوجه التشبيه مقهورية نور الضعيف للنور القوى كما قيل النور القوى الابهر لا يمكن النور الضعيف ان يتجلى ويظهر وان كان بين المشبه والمشبه به فروق كثيرة حيث ان نسبة الكواكب الى الشمس كنسبة الشئ الى الشئ ونسبة الوجودات الى الوجود الحق تعالى نسبة الاشئ

(٣٥٥)

الى الشئ واختفاء الكواكب ومقهوريته بالنسبة الى الشمس بالعرض وقصور الموجودات ومقهوريته للحق تعالى شأنه مقهورية ذاتية غير قابلة للزوال بل هي نفس الفقر والربط اليه تعالى بخلاف الكواكب بالنسبة الى الشمس .

(ص ١١٩)

قوله (قده) ارادوا الخ

اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية الممكنات قوله وكذا ارادوا الخ اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية العالم فانه قد يطلق العالم ويراد به ماله عقل وادراك اى ذوى العقول ولكنه ليس مقصوداً فى المقام الا بان يقال ان جميع الاشياء عقلاء مسبحون بحمد ربهم بمقتضى قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده .

(ص ١١٩)

قوله (قده) فضلا عن توابع الخ

من العلم والحيوة والقدرة والارادة والبقاء والقدم ونحوها وهذا توجيه آخر لقولهم باعتبارية الامرين وهو ان مرادهم من الاعتبارى الاعتبارى العرفانى فى قبـال التحقيقى اى الظلى والشبحى فيكون قولهم هذا اشارة الى ان لا تحقق للاشياء الا بالحق وان وجوداتها اضافات ونسب اعتبارية اليه تعالى اى اضافة اشراقية نورية لا تحقق لها مع قطع النظر عنه تقدست اسمائه بل هي ربط صرف وشبح محض كما قيل

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى مرايا او ظلال

وقيل مرادهم من هذا ان وجوداتهم كثانية ما يراها الاحول من الصور المرئية فيكون قولهم بهذا حكاية عن ذوقهم من حيث غلبة الوحدة وسكر الفناء عليهم فتدبر .

(ص ١٢٠)

قوله (قده) السماء الموجودة الخ

قيدها بالموجودة احترازاً عن السموات والارضين الكثيرة الغير الموجودة فى الخارج التى يمكن ان يتخيلها الانسان وينشأها فى خياله كما قال المولوى :

شمس در خارج اگر چه هست فرد ميتوان هم مثل او تصوير كرد

فانه لا خير فى الحكم باعتباريتها بمعنى نفى وجودها خارجاً وان لم يمكن نفى وجودها تخيلاً فتبصر . والمراد من قوله ما بينهما ؛ ما بين المركز والمحيط من العناصر والموايد ونحوها والمراد من قوله (قده) الحق الحقيقية اشارة الى ان الوجودات الخاصة سيما الفيض المقدس المنبسط حق ايضاً لكنها حق ظلى عكسى لاحقيقى اصلى لانحصاره فى الحق الاول تعاله شأنه فتبصر .

قوله (قده) وما تعلق الخ (ص ١٢٠)

اى من الاعراض والصفات قوله وما معها الخ يمكن ان يكون المراد من المجردات المذكورة؛ النفوس المجردة لو كان المراد من المعية احد المتقارنين او احد المتحددين مع الاخر فيكون الاقتصار على النفس من اجل عدم ذهاب الكثير من هؤلاء الناظرين الى اثبات المفارقات المحضة او لاجل انها من صقع الربوبى وليست من العالم ويمكن ان يكون المراد بها مطلق المفارقات لو كان المراد من المعية اعم من المعية القيومية وغيرها .

قوله ( قده ) وان حشية الخ ( ص ١٢٠ )

كما ان حشية اضافتها الى الوجود القيومى وجه الله الباقي بعد فناء كلشى

قوله (قده) الانسان بالفعل الخ (ص ١٢٠)

احتراز عن الانسان بالقوة وهو الانسان الذى فى مرتبة الخيال والعقل بالقوة فانه انسان بالقوة وحيوان بالفعل.

قوله (قده) فان وحدة الخ (ص ١٢٠)

قد مر المراد من الوحدة الحققة والحقيقية فتذكر قوله ولطائفه الخ وهى اللطائف الثمان او السبع الدائرة فى السنة العرفاء من الطبع والنفس والقلب والعقل و الروح و السر والخفى والاخفى وقد مر ذكرها فى اوائل الشرح

قوله (قده) مع وحدته الخ (ص ١٢٠)

الضمير راجع الى الانسان بالفعل اى وحدة حقيقة الوجود فى عين الكثرة و كثرته فى عين الوحدة كـ وحدة الانسان بالفعل وكثرته فانه مع كثرة مراتبه ولطائفه واطواره و قواه و اعضائه واحد بالوحدة الحققة الحقيقية الظلية للوحدة الحققة الحقيقية الوجوبية الاصلية ولا يقدح تلك الكثرة فى الوحدة بل تؤكدها وتحققها كما ان هذه الوحدة ايضا لاتنافى الكثرة بل تقومها وتقويها.

قوله (قده) ايم ترى الى ربك كيف مد الظل الخ (ص ١٢٠)

اى ظل شمس هويته وفىه نير حقيقته وهو الفيض المقدس والنفس الرحمانى و الحقيقة الانسانية الكمالية والانوار القاهرة والاسفهبديّة الممدودة على اوعية المهيئات و قوالب الممكنات وهياكل البرنامجات والصياصى .

قوله (قده) للمنكرين الخ

(ص ١٢٠)

الاقوال في علمه تعالى بالنسبة الى معلولاته متكثرة فان منهم من انكر علمه تعالى بمعلولاته في الازل نظرا الى استلزام العلم لوجود المعلوم وهى ليست بموجودة في الازل حتى تصير معلومة له تعالى والمثبتين لعلمه التفصيلي بهافي الازل و سبق علمه تعالى على وجود المعلولات : منهم من ذهب الى جعله المهيئات الثابتة عندهم في الازل عيناوهم فرقة المعزلة من المتكلمين اودهننا وهم الصوفية و العرفاء الشامخين على ما نسب اليهم بعض البارعين. ومنهم من جعله عبارة عن المثل القائمة بالذات. و منهم من جعل مناط علمه تعالى بها اتحادها بها . ومنهم من جعل علمه الكمالي بذاته تعالى مناط علمه التفصيلي بكل شى. ومنهم من انكر علمه التفصيلي بها قبل ايجادها بل اثبت له تعالى علما اجماليا بكل شى في ضمن علمه التفصيلي بمعلولاته في مرتبة وجودها وجعله عبارة عن حضور وجوداتها عنده ومثولها بين يديه ومنهم من اثبت له العلم التفصيلي قبل الابداع لكن جعل مناط علمه التفصيلي بها ارتسام صورها في العقل الاول وحضوره مع الصور المرتسمة فيه لديه ومنهم من جعل ذاته علما تفصيليا بالمعلوم الاول واجماليا بماعاده من الممكنات وهذا محصل القول في ضبط الاقوال في العلم والمنكرون لعلمه الحضورى الذى اثبته المحققون؛ هم شرذمة من المتكلمين وقاطبة من الذاهيين الى جعل علمه تعالى بالاشياء بارتسام الصور في ذاته تعالى .

قوله (قده) اى الصور المرتسمة الخ

(ص ١٢٠)

فسره بذلك لان لايسبغهم ان المراد منه الصور المرتسمة في غيره تعالى كالعقل الاول ونحوه فان هذا القول وان كان غير مرضى عندهم لكن لما كان مرجع هذا القول الى العلم الحضورى بالنسبة اليه تعالى بوجه ولايرد عليه مفسد القول بارتسام الصور في ذاته تعالى فسره بذلك ويمكن ان يكون جهة التفسير شمول العلم الحضورى لمطلق افراده حتى علم النفس بالاشياء الغائبة عن ذاتها مع عدم بطلانه عند هؤلاء المحققين.

قوله (قده) باطل الخ

(ص ١١٩)

لاستلزامه عندهم لصيرورة الواحد البسيط فاعلا و قابلا و ان لا يكون الصادر



الاول العقل الاول بل تلك الصور المرسمة وان يصدر الكثير عن الواحد، بالوحدة الحققة الحقيقية واحتياجه في اكمل صفاته الى معلولاته وانفعاله عنها وان يكون فاقداً للعلم التفصيلي الكمالي الذي هو اشرف جهاته وحيثياته في مرتبة حقيقته وذاته مع عدم تصوير الوجود الذهني بالنسبة الى من هو صرف الوجود ومحض العينية الى غير ذلك مما ذكره في محله ومقامه

قوله (قده) والا تسلسل الخ (ص ١٢٠)

اي لو كان المراد بصورها علومنا لان المفروض ان علومنا بغير ذاتنا مطلقا بالصور سواء كان بنفس هذه الصور او غيرها.. قوله من صحايف الخ اي من صحايف حضرة اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع على مراتبها .

قوله (قده) بماهى على الخ (ص ١٢١)

اي وان حصل التغير فيها باعتبار ذاتها ونسبتها الى حقيقتها او من حيث كونها معلومة ومقدورة ومستتيرة ومن هنا قيل ان المتغيرات فى عالم الحدثنان ثابتات عند الاوائل ووردليس عند ربك صباح ولا مساء وقال عز من قائل ولا يعزب عن علم ربك مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء .

قوله (قده) وجميعها الخ (ص ١٢١)

اي وجميع تلك الصفات من العلم والحيوات والقدرة والمشيئة ونحوها قوله (قده) وهى سابقة الخ (ص ١٢١)

اي تلك النقوش والارقام المسطورة فى الكتب الالهية مقدمة بما هى علم على نفسها بماهى معلومات ومقدورات ومستتيرات.

قوله (قده) من باب اشتباه (ص ١٢١)

المراد بما بالعرض المعلوم وبما بالذات العلم وقيل المراد مما بالعرض احكام المعلوم بالنسبة الى العلم.

قوله (قده) حكم المهية الخ (ص ١٢١)

اي ماهيات المتغيرات التى هى معلومات الى وجوداتها التى هى علوم له تعالى .

(٣٥٩)

قوله (قده) والمظهر الى الظاهر الخ (ص ١٢١)

اقول يمكن ان يكون المراد من المظهر هى المهيبة التى يعبر عنها فى ع-رف الصوفية بالعين الثابت بلحاظ كونها من لوازم الاسماء والصفات الالهية ويمكن ان يحمل على الموجودات الخارجية التى تكون محدودة ومشوبة بظلمة الحدود الماهوية الطارية العارضة عليها من جهة تنزل سمو حقيقة الوجود عن سماء الاطلاق الى ارض الامكان والقابليات فانها وان كانت من حيث انها وجودات وبما هى وجود انوار ارضية غير مشوبة بالظلمة ولكنها بما هى متعينات ومعروضة للحدود اى بما هى محدودات متغيرات سيما بلحاظ قاعدة تلك الحقيقة النورية التى يعرضها التجدد والتصرم ايضا من جهة المادة وغواسق الهوى ولكن الاحتمال الاول انسب بلحاظ وحدة السياق .

قوله (قده) واللازم الغير الخ (١) (ص ١٢١)

والمراد بهذا اللازم ايضا هى الماهيات حيث انها من العوارض اللازمة للوجودات الامكانية لكن عروض الوجود عليها يكون فى التصور بلحاظ مفهومه وان كان لحاظ حقيقته هى من عوارض الوجود وطواريه كما قال الشبستري (قده)

من وتو عارض ذات وجوديم مشبكهاى مرات شهروديم

ولكن لما كان من عوارض المهيبة كالشيئية المطلقة بالنسبة الى الاشياء الخاصة يكون من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود بخلاف عارض الوجود ولازمه كالبياض بالنسبة الى الجسم ونحوه

قوله (قده) الى الملزوم الخ (ص ١٢١)

اقول حمل هذه الفقرة على المهيبة وعلى الموجودات الخارجية كليهما ممكن بالوجه الذى اشرنا اليه وان كان الثانى انسب بالمظهرية والمجلائية كما لا يخفى . والمراد

---

١- المراد به المعلوم وبالملزوم العلم وقيل المراد بالاول المهيبة وبالثانى الوجود او المراد بالاول العلم من حيث كونه عين الذات وبالثانى المعلوم من حيث كونه وصف الذات او كونه غيره وانما وصف اللازم بغير المتأخر فى الوجود مع ان اللازم لا يتأخر عن الملزوم وجوداً لاستلزامه انفكاك اللازم عن الملزوم اما لان الوصف للكشف والتوضيح واما لان اللازم يتأخر عن الملزوم رتبة وان لم يتأخر عنه وجوداً فالقييد لافادة هذه النكتة (منه)

بالتجلى (١) الصفاتى ما يكون فى قبال التجلى الذاتى الذى يكون فيمرتبة ظهور ذاته تعالى بذاته لذاته فى مقام الاحدية الذاتية والتعين الاول والتجلى العلمى الجمعى الذاتى بنحو الكثرة فى الوحدة وبنحو الاجمال والبساطة الوجودية فانه فى ذاك الموطن وفيه هذا التجلى حكم الكثرة والتعينات مغلوبة ومستورة تحت وحدة الذات الاحدية وليست ظاهرة التحكم والانز حتى يتوهم سراية حكمها الى الظاهر والمجلى واما التجلى الصفاتى الذى فيمرتبة الواحدية والعلم التفصيلى القدرى فهو الذى به يظهر الاسماء والصفات والاعيان الثابتة فى مقام العلم بالفيض الاقدس وهو المراد هنا وانما جعل ذاك التجلى مبدء للظهور مع ان الظهور الوجودى انما هو فيمرتبة تجليه تعالى بالفيض المقدس والنفس الرحمانى لان ذلك التجلى الفعلى انما هو مظهر لاحكام الاسماء والصفات ومظاهرها التى هى الاعيان الثابتة والصور العلمية وظهور هذه الامور انما يكون بالتجلى الصفاتى والفيض الاقدس المقدم على الفيض المقدس وبالجملة لما كان هذا التجلى تبعاً للاول مترتباً عليه جعل الاول مبدء للظهور والكثرة وبممكن ان يكون المراد بالتجلى الصفاتى هذا التجلى اعنى الفيض المقدس بان يجعل التجلى الذاتى العلمى العلمى العلمى بالعلم القدرى التفصيلى فى مقام الواحدية بالفيض الاقدس بالنظر الى انه مظهر للاسماء والصفات ولوازمها ومظاهرها من مقام الكنز المخفى الى عرصة الظهور والجلال لا التجلى الاول فى مقام الاحدية لان حكم الكثرة فيه مطوية مستورة وليست الاسماء والصفات ولوازمها بظاهرة فيه وبناء عليه يطلق على التجلى العلمى الابدائى اى الفيض المقدس التجلى الصفاتى بلحاظ كونه منشأ لظهوره تعالى بصفاته العجالية والجلالية واللطفية والقهرية حيث انها لم تكن بظاهرة فيمرتبة الواحدية والاحدية لانها و

#### ١- التجلى تنقسم الى الذاتية والصفاتية والفعلية مع ان التجلى مطلقاً صفة التجلى

وهى لا تكون فى محض ذاته لان التجلى فى الاحدية محال وكمال توحيده نفى الصفات عنه والمراد من الاول ما يكون بالاسماء الذاتية وبالثانى ما يكون بالاسماء الصفاتية و بالثالث ما يكون بالاسماء الفعلية وقد يطلق الاول على ما يكون فى مرتبة ذاته تعالى بذاته والثانى على ما يكون فى مرتبة اسمائه وصفاته والثالث على ما يكون فى مرتبة ظهوره بافعاله وآياته (منه)

(٣٦١)

مظاهرها تكون موجودة بوجودها الخاص الخارجى فلذلك كان مبدء الظهور هو ذلك التجلى لكن الاولى بالقواعد النحوية التعبير عنه بالتجلى الصفاتى لا الصفاتية الا ان يكون من باب تصرف النساخ .

(ص ١٢١)

قوله (قده) هذا الخ

اى هذا العلم التفصيلى الحضورى الذى ملاكه مثول الاشياء بوجوداتها بين يديه تعالى وحضورها بحقايقها عنده انما هو فى العلم الفعلى الذى مع الابداد وفى مقام الوحدة فى الكثرة لافى العناى الذى قبل الابداد فانه انما يتحقق بانطواء بساط الوجودات والتمينات فى ذاته تعالى ووجوده وفى مقام الكثرة فى الوحدة. ثم ان ما افاده (قده) من حصر علمه الحضورى فى مرتبتين اى العلم الحضورى قبل الابداد ومع الابداد مبنى على مذاق صدر المتألهين واما العرفاء الشامخون فجعلوا، لعلمه السابق على الابداد مرتبتين احديهما فى مرتبة التعيين الاول والبرزخية الاولى والحضرة الاحدية الذاتية اى فى مرتبة علم ذاته بذاته وظهوره بذاته والثانية فى مرتبة التمين الثانى والبرزخية الثانية وحضرة الواحدية اى فى مرتبة ظهوره بصور اسمائه وصفاته والفرق بين العلمين ان فى المرتبة الاولى لا ظهور عندهم لمفاهيم الاسماء والصفات ولا للوازمها من الاعيان الثابتة والمهيئات وفى المرتبة الثانية جاءت الكثرة كم شئت كما ذكره بعض العارفين والعلم العناى يجوز اطلاقه على كلتا المرتبتين الا ان اطلاقه على المرتبة الثانية اكثر والى الاعتبار اقرب كما لا يخفى فظهر من هذا ان قوله «وفيهذا العلم الحضورى» ان حمل على مرتبة الواحدية استقام ما ذكره على مذاق العرفاء ولو حمل على مرتبة الاحدية لم يستقم اصلا قوله فى الموضوعين الخ فى مفاهيم الاسماء والصفات وفى لوازمها التسمى هى الاعيان الثابتات وقيل فى مفاهيم الاسماء وفى مفاهيم الصفات والاول اظهر فتدبر .

(ص ١٢١)

قوله (قده) سبحانه من ربط الخ

اى ربط وحدة الاسماء والصفات و لوازمها وجودا بوحدة الذات فى الوجود و ربط كثرة مظاهرها بكثرتها مفهومها اوربط كثرة المظاهر و وحدته: قوله وهى الوحدة الخ اى الوحدة المنطوية فيها الكثرات اى الاحدية الذاتية الغيبية هى الوحدة التى ربطت اليها وانيطت بها تلك الوحدة اى وحدة الاسماء والصفات و لوازمها فتدبر .

(٣٦٢)

قوله (قده) فى نسبة القول النخ

(ص ١٢١)

اى بايجاب الفعل و سد جميع انحاء عدمه لما برهنوا عليه من ضرورة ان الشئ مالم يجب لم يوجد او وجوب دوام فيصه وفاعليته وصنعه لما ورد فى الشرع وقام عليه قائم البرهان من انه تعالى دائم الفضل والاحسان .

قوله (قده) فاخذ النخ

(ص ١٢١)

اى اخذ ذلك البعض من المتكلمين ما قال به الالهيون من انه تعالى ليس مختاراً ينقطع فيضه بل هو مختار يدوم فيضه واحسانه باختياره وبدله بانه ليس مختاراً مطلقاً او انهم قالوا انه تعالى ليس بمختار باختيار زائد او اختيار امكانى غير وجوبى مثل اختيار الحيوان وقدرته ومشيته بل باختيار هو عين ذاته وكذا ليس بقادر يكون قدرته مصاحبة للقوة والامكان فاخذه ذلك البعض انه تعالى غير مختار مطلقاً وغير قادر كك .

قوله (قده) دائم غير منقطع النخ

(ص ١٢٢)

لانه فوق التمام فى عليته وفاعليته ويداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وظلمه ممدود لاسكنه فى النشأة الاولى والاخرى قوله وكان فاعلا النخ خبر لان .

قوله (قده) فاعل بالعناية النخ

(ص ١٢٢)

اقسام الفاعل ستة بوجه وثمانية بوجه آخر احدها الفاعل بالطبع والثانى الفاعل بالقسر و الثالث الفاعل بالجبر والرابع الفاعل بالقصد والخامس الفاعل بالتسخير والسادس الفاعل بالعناية والسابع الفاعل بالرضا والثامن الفاعل بالتجلى . والفاعل بالعناية هو الذى يفعل من دون داع زائد على ذاته ويكون علمه التفصيلى بفعله قبل فعله وهذا هو الفاعل بالعناية بالمعنى الاخص ويمكن ان يكون المراد به الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم وهو الذى يفعل من دون داع زائد ويكون فعله صادر عنه عن علم وقدرة واختيار وقد ذكر اقسام الفاعل واحكامها فى الالهيات بالمعنى الاعم من هذا الكتاب: قوله وكلمة اعتبار النخ لمام من ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيشيات والجهات ومن ان صرف الوجود صرف كل كمال وجود ولمزيد الاطلاع نقول .

قدّمه على ذكر بعضها ونحن نذكر شرطاً آخر منها مما لم يذكره (قدّمه) لمزيد تنبيه البادى  
 وتذكر الشادى ورياضة الاذهان وتدريب لافهام فمفهمها ما ذكر لاثبات الجزء الذى لا يتجزى  
 المسمى بالجواهر الفرد قال المغالط ليس كل جسم قابلاً للانقسام الى جسمين لانه لو  
 كان كل جسم كذلك لصدق كلما كان الشى جسماً كان جسماً وكل جسم قابل للانقسام  
 الى جسمين فينتج كلما كان الشى جسماً كان قابلاً للانقسام الى جسمين والتالى باطل لانه لو كان  
 ذلك التالى صادقاً لصدق كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً  
 للانقسام الى جسمين بسبب قياس هكذا: كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى  
 جسمين كان جسماً، وكلما كان جسماً كان قابلاً للانقسام الى جسمين، فينتج: كلما كان الشى  
 جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين وهذا محال فثبت  
 بطلان التالى وانه ليس كل جسم بقابل للانقسام الى جسمين وهو المطلوب... وحل هذه  
 المغالطة من وجهين الاول ان القياس المؤلف من العملى والشرطى لا ينتج المتصلة  
 المذكورة كما ان الشيخ منع من انتاج ذاك القياس بناء على منع صدق الحملية على  
 تقدير صدق مقدم شرطيته واجاب باننا نفرض الكلام فيما لم يكن بين الحملية و مقدم  
 الشرطية منافاة وفي المقام ليس كذلك للمنافاة بين قولنا كلما كان الشى جسماً غير قابل  
 للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين ولكن هذا الجواب كما اشار اليه  
 بعض الاعلام ضعيف لانه لا يلزم من عدم المنافاة بين الشئيين استلزام احدهما للآخر  
 لكن هذا القياس منتج للمنفصلة المانعة الخلو المركب من نقيض مقدم الشرطى وعين  
 النتيجة المؤلفة عن العملى وتالى الشرطى على تقدير كون التالى صفرى والكبرى  
 حملى لان الحملى واقع فى نفس الامر فان كان الصادق معه نقيض مقدم الشرطى ثبت احد  
 جزئى المنفصلة وان كان عين المقدم ازم النتيجة من التاليف بينهما ولان الانتاج ثابت  
 على هذا القدر (التقدير) وكثيرا ما يدعى ارتداد هذه المنفصلة الى المتصلة المطلوبة لما ثبت فى  
 المنطق من ارتداد المنفصلات الى المتصلات ولكن في هذا الارتداد نظر لان اللازم من  
 هذه على حسب هذا الانتاج انه بحسب نفس الامر لا بحسب التقدير والفرض مع انه  
 معلوم بالضرورة ان الانفصال الدائم بحسب نفس الامر ليس بمستلزم للانفصال بحسب التقدير

والفرض والوجه الثانى للحل ان يمنع بطلان التالى واما ما قيل انه لو صدق التالى لصدق  
كلما كان الشئ جسما غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلا للانقسام الى جسمين  
فقلنا فى جوابه نسلم ذلك ولكن لم قلتم انه محال لانه يجوز ان يكون التالى للمقدم المحال عين  
نقيضه لانه من طرق استحالة الشئ والمحال جازان يستلزم المحال فتدبر. ومنها المغالطة  
لا نثبت قدم العالم يقول المغالط لو كان العالم حادثا لكان موجودا فى وقت دون ما قبله  
لانه لا معنى للحادث الاذاك و لو كان كذلك لكان ممكن الوجود فى وقت دون ما  
قبله لانه لو كان ممكن الوجود فى وقتين لكان موجودا فيهما لانه لو لم يكن موجودا  
فى وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما لان وجوده فى كليهما على تقدير عدم وجوده  
كذلك مستلزم للجمع بين النقيضين وهذا ممتنع ومستلزم الممتنع ممتنع ثبت انه لو لم  
يكن موجودا فى وقتين لم يكن بممكن الوجود فيهما لكنه ممكن الوجود فى وقتين  
لانه لو كان ممكن الوجود فى وقت دون ما قبله فان كان فيما قبله ممتنع الوجود لزم  
انقلاب الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وان كان واجبا الوجود لزم ايضا انقلاب  
الوجوب الذاتى الى الامكان الذاتى وكلاهما محال. وحل هذه المغالطة بان يقال لانسلم  
انه لو لم يكن موجودا فى وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما وما قيل انه على تقدير  
عدم وجوده فى وقتين يلزم اجتماع النقيضين فهو ممنوع لان نفس وجوده فى وقتين  
على ذلك التقدير ليس بمستلزم لاجتماع النقيضين بل المستلزم لذلك وجوده فى وقتين  
مع عدم وجوده فيهما وذلك المجموع ممتنع ولا يلزم من امتناع المجموع امتناع اجزائه  
ومنها المغالطة التى اوردها من توهم ان المشائين من الفلاسفة انكروا علم المبدء الاعلى  
تعالى شأنه بالجزئيات مع ان من يقول بهذه المقالة لا يليق ان يعد من العقلاء فضلا عن  
الفلاسفة حيث انه منكر لوجودانه بل لما حكمت به ضرورة العقل من ان خالق الجزئيات  
والكليات وفاطر السموات والارضين الراسيات وبارء العالمين بالجزئيات لا يمكن ان  
يكون فاقداً للعلم بها كما قال عز اسمه وبهر برهانه لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير  
فيقول المغالط لو لم يكن الواجب تعالى عالما بالجزئيات للزم المنفصلة المانعة الجمع  
بين علمه بالجزئيات وعلمه بالكليات لامتناع الجمع بينهما على تقدير عدم علمه

بالجزئيات ويلزم ايضا الانفصال المانع مع الجمع بين علمه تعالى بالجزئيات وعدم علمه بالكليات على تقدير عدم علمه بالجزئيات بعين ما ذكرناه في المنفصلة الاولى لكن كلاهما باطلتان لانه لو صدقتا لصدق كلما كان عالما بالجزئيات لم يكن عالما بالكليات لانه ملزوم المنفصلة الاولى ولصدق كلما لم يكن عالما بالكليات لا يكون عالما بالجزئيات لانه ملزوم الانفصال الثانى وينتج المجموع انه لو كان عالما بالجزئيات لم يكن عالما بالجزئيات وهذا محال: وحل هذه المقالة من وجوب الاول ان المتصلتين وان تكونا كليتين منتجيتين لما ذكر الا ان المقدم محال فيجوز ان يكون تاليه نقيضه لان المحال جازان يستلزم المحال والثانى انا لانسلم كون القضيتين منفصلتين ازوميتين اما منع اللزوم فلانه لا يلزم من عدم اجتماع شيئين امتناع اجتماعهما ولوقلت الدليل على انهما كذلك ان اجتماعهما على تقدير عدم علمه تعالى بالجزئيات مستلزم للجمع بين النقيضين فقد علمت جوابه مما ذكر سابقا و اما الكلية فلان اللازم من الانفصال على تقدير من تقادير علمه بالجزئيات مختص بذلك التقدير وهو الانفصال الجزئى لا الكلى والذى لا بد منه فى القياس هو ان يكون كبرى القياس المركب من المتصلتين كلية ولا يلزم المنفصلة الجزئية؛ المنفصلة الكلية انتهى ومن الغفلات لاثبات لزوم اجتماع النقيضين فى الواقع فيما اذا قل شخص «كلامى غدا صادق» ثم يقول فى الغد كلامى فى الامس كاذب ولم يقل فيهدبن اليومين غير الكلامين المذكورين فانه يلزم من صدق كل واحد من الكلامين كذب الاخر وبالعكس وكل واحد منهما فى الواقع اما صادق او كاذب فانه لو كان قوله كلامى فى الغد صادق صادقا يكون قوله كلامى فى الامس كاذب صادقا ولو كان قوله كلامى فى الامس كاذب صادقا لكان قوله كلامى غدا صادق كاذبا فينتج لو كان كلامى غدا صادقا لكان كاذبا وبمثله نبين انه لو كان كاذبا يلزم ان يكون صادقا وكيفما كان يلزم اجتماع النقيضين: والحل ان هذا القياس انما ينتج لو كان كبراه كلية ليكون المقدم مستلزما لجميع الاوضاع التى يمكن اقترانها مع المقدم وليس كذلك لان من جملة الاوضاع التى يمكن اقترانها معه ان يكون متكلم فى ذلك اليوم بكلام آخر فانه لو كان كذلك لا يلزم من صدق قوله كلامى امس كاذب؛ كذب قوله «كلامى غدا صادق» اذ يمكن ان يكون



كلامه الآخر كاذبا انتهى ومن المغالطات ثوهم ان قوله تعالى لوعلم الله فيهم خيرا لاسمهم ولو اسمهم لتولوا ينتج انه لو علم الله تعالى فيهم خيرا لتولوا مع ان ذلك ظاهر البطلان والحل من وجهين الاول ان الاسماع الذي هو تعالى الصغرى ؛ قلبي وفي الكبرى سمعى فالوسط غير مكرر والثاني ان الاسماع فى الصغرى على تقدير علم الخير فيهم وفى الكبرى على تقدير عدم علم الخير فيهم فتكون النتيجة على ذلك التقدير لو اسمهم الله تعالى على تقدير عدم علم الخير فيهم لتولوا وهذه النتيجة ليست بباطلة مع ان الحق ان هذا الكلام غير منتظم على صورة قياس من صور الاشكال الاربعة وغير مشتمل على شرائط انتاجها فلا يرد نقضا عليها كما ظن فندبروهم من المغالطات ما اشتهر فى الافواه والالسنه من قولهم الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضا الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضا الطرفين مع انه ليس كذلك: والحل ان الوسط غير مكرر لان الكبرى يجب ان تكون هكذا وكل موقوف على النكاح موقوف على رضا الطرفين وحينئذ تكذب الكبرى وان لم تجعل كما ذكر لم يتكرر الوسط و بعبارة اخرى الفساد فى القياس المذكور اما من ناحية كذب الكبرى او من اجل عدم تكرار الوسط ، ونظير هذا ما يقل الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج ان الانسان ينبت او يقال الجدار له فارة وكل فارة لهاذن فالجدار له اذن والحل فى الجميع ما اشرنا اليه من استناد الفساد اما الى كذب الكبرى او الى عدم تكرار الوسط ... و يقرب من هذه المغالطة ما يقل زيد الظالم حسن الوجه وكل حسن الوجه محبوب او ممدوح فينتج زيد الظالم محبوب او ممدوح فانه لو اريد بالممدوح او المحبوب فى الكبرى الممدوح والمحبوب المطلق فتكون الكبرى كاذبة وان اريد بهما فى الصغرى المحبوبة والممدوحة من حيث الصورة لامن حيث السيرة يكون الوسط غير مكرر ومن المغالطات ان السنة المنطقيين قد تطابقت على ان النسبة بين نقيض الامرين الذين بينهما العموم والخصوص المطلق تلك النسبة بعينها ولكن بعكس العينين وقد يعترض عليها على سبيل السفسطة و المغالطة فيقال لا نسلم ان نقيض العام المطلق يجب ان يكون اخص من نقيض الخاص المطلق وذلك لان الممكن بالامكان العام اعم من الممكن بالامكان الخاص مع ان نقيضه اى اللاممكن

بالامكان العام ليس باخص من اللاممكن بالامكان الخاص والاصدق كل ماليس  
بمممكن بالامكان العام ليس بمممكن بالامكان الخاص وليس يصدق قولنا كل ما  
هو ممكن بالامكان الخاص فهو واجب او ممتنع و كلواحد من الواجب  
والممتنع ممكن بالامكان العام فنجعل الاولى صغرى ونضم اليها كبرى صادقة ونقول  
كل ماليس بمممكن بالامكان العام ليس بمممكن بالامكان الخاص وكل ماليس بمممكن  
بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام فينتج كل ماليس بمممكن بالامكان العام  
فهو ممكن بالامكان العام وهذا باطل بالضرورة.. وحل هذه المغالطة هو بان يقال ان الامكان  
العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف او ماهو ملازم معه وطرف مخالف العدم  
هو الذى يكون متصفا بالممكن مثل النسبة لو كانت جهة ومثل الموضوع لو كان  
محمولا، و ضرورة عدم كل مفهوم هو امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام يكون  
سلب ضرورة ما وصف به و تفسير الطرف المخالف بناء عليه بما هو غير واقع  
من طرفي الوجود والعدم حتى يكون المخالف فى الواجب العدم وفى الممتنع  
الوجود وصدق الممكن على الممتنع ليس فى محله و مورده فعليهذا ان اراد المغالط  
من الامكان العام ما ذكرناه فقله كل ممتنع ممكن بالامكان العام فهو غير صحيح لانه  
عليهذا التقدير لا يصدق الممكن العام على الممتنع وان اراد به المعنى الاخر اى سلب  
الضرورة عما هو غير واقع من طرفي الوجود والعدم فنقول ان اعتبر فى الواجب والممتنع  
ضرورة احد الطرفين فقط فما ليس بمممكن ينقسم الى ثلاثة اقسام الواجب والممتنع و  
ضرورة الطرفين ولا نسلم ان ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه وان  
اعتبر فى كليهما ضرورة احد الطرفين فقط من دون اعتبار شى اخر فلا نسلم ان كل ممتنع مسلوب  
الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه لاستحالة سلب الضرورة عن كلواحد من طرفي ضروري  
الطرفين مع انه (اى ضروري الطرفين) ممتنع انتهى وذكر بعض اعلام المحققين وجه اخر لحل  
هذه المغالطة بعدم امهدة مقدمة وهى ان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما ما نعا الجمع والخلو  
واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا انقرر ذلك فقول القياس  
الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ماليس بمممكن عام فهو ليس بمممكن خاص وكل ما  
ليس بمممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه حد الوسط مكرراً لان المراد بما ليس بمممكن

فى الصغرى ما هو خارج عن التقيضين معا وفى الكبرى ما هو داخل فى احدهما واما القياس الثانى وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغرا كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن التقيضين لا الممكن الخاص الذى داخل فى احدهما فاعيد القول فى السؤال بان الخارج عن التقيضين الذى يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشى اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شى حتى يكون اخص من شى فلاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب منى بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذى ليس بشى اصلا الذى يعبر عنه بانه ليس « ليس بممكن عام » ومع الداخلى فى طرفى التقيض اى الواجب بذاته والممتنع بذاته ولايراد بكونه اعم الا هذا انتهى والعلامة الشيرازى شارح حكمة الاشراق ناقض المقدمة القائلة بان كل ما ليس بممكن بالا ما كان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على المهية من حيث هى الممكن بالا ما كان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايضا وافاد صدر المتألهين قده فى رده بان المراد التصادق فى نفس الامر و ان لم يكن بحسب بعض مراتب المهية فى نفس الامر من الاعتبار العقلية انتهى ومن انواع المغالطة ما يقال الواجب الوجود اما ان يكون ممكنا او غير ممكن فان لم يكن ممكنا يكون ممتنع الوجود اذ كل ما لا يمكن وجوده فهو ممتنع الوجود وهو محال و ان امكن وجوده كان ممكن العدم فان كل ما يمكن وجوده يمكن عدمه فيكون الواجب تعالى ممكن العدم وهو ايضا محال والحل ان الممكن مشترك بين العام والخاص والواجب تعالى ممكن بالامكان العام بمعنى لا يمتنع والممكن بهذا المعنى ليس ممكن العدم بل قسم منه واجب الوجود وقسم منه ممكن الوجود بالامكان الخاص والواجب تعالى من القسم الاول وان اريد بالممكن الممكن بالامكان الخاص فلا يكون الواجب تعالى ممكنا بهذا المعنى وهذا ظاهر جدا ومن اقسام المغالطة ان نفرض رجلا دخل فى بيت وقال كل كلامى فيهذا البيت كاذب ثم

خرج منه فيكون هذا القول منه صادقا وكاذبا معلا ٥ ان كان صادقا يلزم ان يكون كاذبا لانه فرد من افراد الكلام وان كان كاذبا فبعض كلامه في هذا البيت صادق فان كان هذا الكلام بعينه يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وان كان الصادق غيره فيكون هو كاذبا عند نفسه (في نفسه خل) فيلزم صدقه وكذبه معا والحل ان يقال ان قول ذلك الرجل خبر عن نفسه فالخبر والمخبر عنه واحد فلا يكون صادقا لان مفهوم صدق الخبر مطابقة الخبر مع المخبر عنه والمطابقة لا تتحقق الا بتحقق الاثنية التي هي مفقودة في المقام فهو كاذب لعدم المطابقة المذكورة ولا يلزم من كذبه بهذا المعنى صدقه ولان صدق هذا الخبر يكون باجتماع صدقه وكذبه معا فكذبه عدم ذلك لاجتماع ويجوز ان يكون عدمه لكونه كاذبا فقط وبعد ذلك لو اخذ موضوع ذلك الخبر خارجيا يكون كاذبا لعدم موضوعه والا يكون افراد الكلام كثير في العقل غير هذا الكلام فلا يلزم ولا يتعين من كذب كلام واحد منها صدقه ومن الملاحظات ما ذكر لاثبات استناد افعال العباد الى الله تعالى بهذا التقرير: ان كل من استند اليه فعل العبد فهو قادر بالاتفاق وليس العبد بقادر بالاتفاق ففعل العبد ليس مستندا اليه وهذا قياس من الشكل الثاني مع ان استناد فعل العبد اليه ضروري وحل هذه المغالطة هو بان يقال ان قولك بالاتفاق المذكور في الصغرى اما ان يكون دليلا على صدق الصغرى واما ان يكون جزء من المحمول وكذلك المذكور في الكبرى اما ان يكون دليلا على صدق الكبرى او يكون جزء من محمولها فعلى الاول يكون الصغرى قولنا من استند اليه فعل العبد فهو قادر ويكون قولنا بالاتفاق خارجا عنها دليلا عليها وعليه فان كان الاتفاق المذكور في الكبرى ايضا دليلا عليها فيكون الكبرى قولنا وليس العبد قادرا ويكون قولنا بالاتفاق ايضا دليلا عليها خارجا عنها وحينئذ يكذب الكبرى اذ لم يتحقق اتفاق على عدم قدرة العبد بل جميع المعتزلة والامامية قائلون بكونه قادرا وان جعل جزء القضية لم يتكرر الوسط حيث ان المحمول في الصغرى القادر الاتفاقي والمسلوب في الكبرى عن العبد القدرة الاتفاقي ولا يلزم من انتفاء القدرة الاتفاقي انتفاء مطلق القدرة وان جعل في كليهما جزء تكون الصغرى ممنوعة لان فعل العبد مستند

اليه مع انه ليس بقادر بالاتفاق فالصغرى كاذبة انتهى ومن المغالطات ان يقال الواجب تعالى نور وكل نور محسوس فالواجب تعالى محسوس والحل ان يقال ان اريد بالنور الظاهر بذاته والمظهر لغيره فالواجب تعالى نور بهذا المعنى ولكن لانسلم ان كل نور محسوس فالكبرى كاذبة وان اريد بالنور النور الحسى العرضى فلانسلم ان الواجب تعالى نور بهذا المعنى فالصغرى حينئذ كاذبة ومن المغالطات ما يقال الواجب اما داخل فى العالم ومتصل به واما خارج ومنفصل عنه اذ الايجاب والسلب لا يخرج عنه شى و على كل تقدير يلزم ان يكون ماديا بل جسما وهو محال والجواب ان الاتصال يقابل الانفصال تقابل العدم والملكية وكذا الدخول فى المكان والجهة بالنسبة الى الخروج عنها ويشترط فى المتقابلين بهذا التقابل شانية محل العدمى للاتصاف بالوجودى والواجب تعالى ليس من شانه الاتصاف بصفات الاجسام حتى يتصف باحد المتقابلين و يقال انه داخل فى الاجسام او خارج عنها ومتصل بها او منفصل عنها وهكذا جواب من بغلط و يقول الحق تعالى يجب ان يكون منكم ما مثل كلام الادمى والالكان نعوذ بالله اخرس لان كل من ليس بمتكلم فهو اخرس فيقال فى حل مغالطته ان الخرّس عدم التكلم عمن من شانه ان يتكلم نحو كلام الادمى واما خالق كل الاشياء فهو ليس من شانه ان يتكلم ويقوم به الكلام نحو متكلم الادمى وقيام الكلام به بل هو خالق الكلام اى الاصوات والحروف كما انه خالق كل شى وان لم يقم به الاصوات والحروف كقيامها بالادمى او يقوم به الكلام النفسى على نحو ما نقول به من اعتقده انه تعالى متكلم بالكلام النفسى الذى هو مغاير مع سائر صفاته تعالى ولا يرجع الى واحدة منها وليس ايضا تكلمه بايجاد الاصوات والحروف نحو ايجادها فى الشجرة عند تكلمه تعالى مع موسى على نبينا واه عليه الصلوة والسلام ومن المغالطات اثبات احد النقيضين بمجرد ابطال الدليل الذى اقيم على اثبات الاخر مثل ما يقال العالم قديم لبطلان الدليل الذى اقيم على اثبات حدوده اذ لا يلزم من ابطال دليل اقيم على اثبات وجود شى اثبات مقابله ونقيضه بل انما يلزم من ابطال وجوده واقامة الدليل على عدمه اثبات نقيضه لانه يمكن ان يكون

القيض صحيحاً مع عجز القائل به عن اثباته وإقامة الدليل على وجوده ومن المغالطات ما يكون من باب اخذ جزء المؤثر والعلّة مقام العلة مثل ما يقال الانسان يكون متصفاً بالسم والهمزال لكونه حياً فكل حي قابل للانصاف بهما حتى الباري تعالى والفاط فيه ان الحياة جزء العلة لهما ولها جزء آخر وهى البنية الحيوانية ففى المحل القابل لهما وهى مفقودة ففى غير الحيوان الصامت و الناطق و ومن الغلط قول القائل شريك الباري موجود لانه اولم يكن موجود الكان متضفاً بامتناع الوجود لعدم امكانه بالفرض فهو ممتنع الوجود فى الخارج فيجب ان يكون امتناعه موجوداً والا لو كان امتناعه معدوماً لكان مقابله و هو الامكان او الوجوب موجوداً لامتناع خروج الشئ عن المتقابلين فهو ما واجب او ممكن و هو محال: والحل ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له لا الثابت. والامتناع امر ذهنى اعتبارى لا تحقق له فى الخارج ولا يلزم من عدم ثبوته فى الخارج عدم انصاف شئ به فيه ومنها قولهم العرض لا يبقى زمانين لانه لوبقى زمانين لاستحال عدمه لان علامه اما لانتفاء شرط او لانتفاء امر له مدخل فى وجوده وهو محال لعدم الكلام الى ذلك الامر الذى صار سبباً لعدمه ولا يكون عدمه لقدرة القادر عليه لان عدم غير مقدور عليه ولا لوجود ضده فانه ليس ابطال الوارد للسابق اولى من العكس فيكون عدمه لاستحالة بقاءه زمانين.. وحل هذه المغالطة بان يقل القسمة غير مستوفاة لانه يجوز ان يكون عدمه لالاجل الضد بل لالجل ما يستدعى وجود الضد بخصوصه او لالجل شئ آخر مما يقتضى عدم الحوادث الزمانية من الجواهر الثابتة و الاعراض القارة كذا قيل فتأمل ومن الاغلاط ما يقال لولم يتمكن الباري تعالى من الجمع بين النقيضين او الضدين لكان عاجز او هو محال فالجمع بينهما جائز والحل هو بان القدرة انما تتعلق بالممكنات لا بالمتنوعات وعدم تماق قدرته تعالى بالمتنوعات لا يستلزم عجزه تعالى كما هو ظاهر للمتفطن ومنها ما يقال لاثبات وجود الخلاء الذى ذهب اكثر الفلاسفة الى امتناعه من ان الخلاء موجود لان وجوده لولم يكن مستلزماً لارتفاع الواقع فهو واقع موجود لكن

المقدم حق فالتالى ايضا حق بيان الشرطية انه لولم يكن الخلاء متحققا لتحقق نقيضه لامتناع ارتفاع النقيضين فيكون وجوده مستلزما لارتفاع الواقع لان وجوده مستلزم لارتفاع الواقع على فهو موجود محقق....

وحل هذه المغالطة بان يقال ان اريد به مقدم المتصلة لو انه كان الخلاء موجودا فى نفس الامر لم يكن لارتفاع الواقع على تقدير ثبوته لم يكن مستلزما لارتفاع الواقع فهو موجود محقق .. وحل هذه المغالطة بان يقال ان اريد به مقدم المتصلة انه لو كان الخلاء موجودا فى نفس الامر لم يكن وجوده مستلزما لارتفاع الواقع فهو حق ومسلم لان وجوده يكون حينئذ واقعا محققا لكن لا يلزم منه ان يكون الخلاء موجوداً و ثابتاً فى نفس الامر مطلقا بل على تقدير عدم كونه مستلزما لارتفاع الواقع وان اريد به ان فرض وجوده كيف كان لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع؛ فاللزام مسلم ولكن نمتنع صدق المقدم وما قيل فى بيانه من ان وجوده على تقدير ثبوته بحيث لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع فهو ممنوع لجواز ان يكون مستلزما لارتفاع الواقع على تقدير ثبوته انتهى فافهم ان فيه دقة و من الدعاطات ان القضية المتصلة للزومية الكلية موجبة كانت او سالبة ليست بصادقة لو كان التالى فيها عين المقدم اما فى الموجبة فلانه لو صدق مثلاً قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لصدق كلما كانت الشمس طالعة و النهار ليس بموجود فالشمس طالعة وكلما كانت الشمس طالعة و النهار ليس بموجود فالنهار ليس بموجود ينتج من الشكل الثالث قديكون اذا كانت الشمس طالعة و النهار ليس بموجود فليس النهار بموجود فالكلية الموجبة كاذبة واما فى السالبة فلانه لو صدق ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة يكون الليل موجود لصدق كلما كانت الشمس طالعة والليل موجود فالشمس طالعة وكلما كانت الشمس طالعة والليل موجود فالليل موجود ينتج فقد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود فالسالبة الكلية ايضا كاذبة فثبت ان المتصلة للزومية اذا كان التالى فيها عين المقدم فهى مطلقا كاذبة ؛ و الحل هو ان هذه المتصلة الزومية لو كانت لازمة فى الموجبة او غير لازمة فى السالبة على جميع التقادير مطلقا من دون تقييدها بان يكون ممكن الاجتماع مع المقدم فمسلم انها ليست بصادقة ولكن

(٣٧٣)

لا يوجب كذبها مطلقاً وان كان لزومها وعدم لزومها يكون على التقادير التي يمكن اجتماعها مع المقدم لجاز صدقها مع صدق الجزئية التي لا تكون كذلك كما عرفت ذلك مما ذكر (في مقدمات القياس) سابقاً فيما اذا كان المقدم ممتنعاً فتدبر ومن المغالطات ان يقال الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد فينتج ان الجالس في السفينة لا يثبت في موضع واحد والغلط فيه اما من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات او من باب سوء التاليف لان المتحرك في الصغرى يجب ان يراد به المتحرك بالعرض و في الكبرى المتحرك بالذات فلا يتكرر الوسط وجعل في حكمة الاشراف من شرائط الانتاج ان تكون المقدمتان اجلى من النتيجة لانهما لو كانتا اخفى منها فلا تنتجان النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوى يلزم ترجيح احدهما المتساويين على الآخر من غير مرجح ومثل الاول بقولهم هذا الشئ جزء للجوهر وجزء الجوهر جوهر وللثاني بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والعلامة الشيرازي في شرحه على ذلك الكتاب تنظر في عد ذلك من اسباب الغلط وقال ان القياس المشتمل على ذلك لا يتم لانه يغلط فتأمل وبعض المحققين عد من المغالطات قولهم ان الحصات المساعدة تقاوم الرحي النازلة ولو منعها زمانا لوقع بين حركتي الحصات زمان سكون لان لميل الحصات نسبة الى ميل الرحي وليس مثله فيقاوم ميل الحصات ميل الرحي زمانا تنقص عن زمان مقاومته ميل الرحي على مقدار نقصان ميل الحصات عن ميل الرحي وقول حل هذه المغالطة هو بانه اذا كان لميل الحصات نسبة الى ميل الرحي لا يلزم ان يقاوم الرحي زمانا ينقص عن زمان مقاومة ميل الرحي للحصات بمقدار ما ينقص ميل الحصات عن ميل الرحي فان جماعة من الناس اذا اشتغلوا بتحريك حجر الى مسافة لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريكه اصلاً فضلاً عن ان يحركه الى بعض من تلك المسافة فلا يلزم ان يكون جزء العلة موثراً جزء من الاثر انتهى وتحقيق الحق في المقام يحتاج الى كلام طويل وبحث كثير لا يلاممه هذا المختصر ومن المغالطات لاثبات لاتنا هي ابعاد بعض الاجسام ما قيل ان



بعض الجسم ممتد في الجهات الى ما لانهاية له والالصدق نقيضه وهو قولنا لاشي من الجسم بممتد في الجهات الى ما لانهاية له وينعكس الى قولنا لاشي من الممتد في الجهات الى ما لانهاية له بجسم وهذا كاذب لصدق نقيضه اوضده اعنى قولنا كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم والحل هو بان يقال ان موضوع الجزئية ان لم يقيد بالوجود الخارجى فى صادق لان بعض الاجسام فى الازهان كذلك وان قيد به فيجب رعاية ذلك القيد فى نقيض السالب وفى عكسه ايضا وحيد لا ينافى صدق الموجبة الكلية التى لا يكون محمولها مقيدا بالوجود الخارجى وان لم يقيد به لم يصدق لعدم موضوعها فى الخارج وقد يذكر اقسام اخر للمغالطة يندرج اكثرها فيما ذكر فى الكتاب وفيما ذكرناه طويلا ذكرها صونا للكلام عن التطويل الممل والتفصيل المغل قال شارح حكمة الاشراق كل قياس ينتج ما يناقض وضعاء فهو تبكيث فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا و الا فسفسطى يشبه البرهان او مشاغبي يشبه الجدل وفى اللغة التبكيث هو الضرب بالعصا او السيف او الغلبة بالحجة يقال بكنته حتى اسكنه وهو مناسب لمعناه الاصطلاحى ولا بد فى السفطة والمشاغبة من ترويج نقيضة مشابهة اما فى مادة بان يشبه الحق او المشهور ولا يكون شبيها منها او فى صورة بان شبه ضربا منتجا ولا يكون اياه فالمغالطة قياس يفسد صورته او مادته اوهما جميعا والانى به غلط فى نفسه مغالط اغيره ولولا القصور وهو عدم التميز بين ما هو هو وبين ما هو غيره لماتم المغالطة صناعة فهى صناعة كاذبة ينفع بالعرض بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن بها او يعاند ومثل بعد كلام طويل لعدم اشتراك الاوسط بقوله تعالى لو علم الله فيهم خيرا لسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا او قال فى بيان عدم الاشتراك ان الاسماع الذى هو تالى الصغرى قلبى وفى الكبرى سمعى و مثل ايضا بقوله الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج فالانسان ينبت مع ان الوسط يجب ان يكون هكذا وكل ماله شعر ينبت و حينئذ تكذب الكبرى وكذا بقوله المتكلم ساكت و كل متكلم ليس بساكت ينتج فالساكت

ليس بساكت فان الصغرى يجب ان يقيد الساكت او المتكلم فيها بالساكت او المتكلم بالقوة وفى الكبرى بالساكت او المتكلم بالفعل حتى لا تكذب المقدمتان فلا يتكرر الوسط حينئذ مع ان النتيجة تكون هكذا الساكت بالقوة ليس بساكت بالفعل وتكون النتيجة صحيحة لكن الصحة يجب ان تكون فى جميع الصور لافى صورة واحدة ومثل ايضا بان الفلك المحدد للجهات جسم لاجهة ورائه وكل جسم لاجهة ورائه لا ينخرق فينتج الفلك لا ينخرق مع ان الاصغر الفلك المحدد لامطلق الفلك لكن لو شئنا صحة القياس واجراء البرهان فى جميع الافلاك نستدل بان الفلك مطلقا له مبدء الحركة المستديره وكل ماله هذا المبدء لا يقبل الحركة المستقيمة فينتج الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة ثم يقال الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة وكل مالا يقبل الحركة المستقيمة لا ينخرق لان الخرق والالتيام انما يكون بها فينتج ان الفلك لا ينخرق او يستدل باتصال سطوح الافلاك لعدم امكان الخلاء وقاعدة الاتصال ثم يستدل باستلزام وقوع الخرق فى سائر الافلاك لوقوعه فى المحدد لعدم جواز الخرق عليها والشيخ الاشراقى جمل فى كتاب حكمة الاشراق من شرائط الانتاج ان تكون المقدمتان اجلى من النتيجة فلو كانتا اخفى او مثلها فى الظهور والخفاء لا ينتج القياس النتيجة المطلوبة لان القياس علة للتصديق فيجب ان يكون اجلى والا، على تقدير الخفاء يكون من باب ترجيح المرجوح على الراجح وايضا لا ينتج النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوى يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر لا المرجح ومثل الاول بان شئ كذا جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فينتج جزء الجوهر جوهر فان جزء الجوهر انما يكون جوهر اذا كان حمله الجوهر عليه حملا ذاتيا لا عرضيا كحمله على الابيض مثالا لانه لا يصح فان البياض جزء الابيض الذى هو جوهر مع انه ليس بجوهر ومثل الثانى بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوى النتيجة مع الكبرى فى الظهور والخفاء فلا يكون تبين النتيجة بها اولى من تبينها بها وقال ان هذا من باب وضع ما ليس بعلة لانه لان القياس علة للتصديق

الذى فى النتيجة فان كان مع ذلك علة فى نفس الامر كان البرهان اما والا كان انا والشارح  
العلامة قل فى شرح ذلك الكتاب وفى جملة هذا وما قبله مع المغالطات نظر لانهما  
لا يغلطان غاية ما فى الباب ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لانه يغلط ومثل  
للغلط بسبب مشاركة اللفظ بين المعنى الحقيقى والمجازى بقولنا للمتقوس هذا فرس وكل  
فرس حيوان فهذا حيوان وقال ايضا ومن الاغلاط ما يحصل بسبب تقدم السلب على الربط  
او الجهة وتاخره عنهما كما فى قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس لكذب قولنا بالضرورة  
ليس كل انسان كانبا مع صدق قولنا ليس بالضرورة كل انسان كانبا وايضا عند اختلال  
شرائط التناقض يدخل الغلط مثل الزنجى اسود كله وليس باسوداى جزه الذى هو  
استثناه وقال ايضا من الاغلاط ان يؤخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ واخذ ما بالقوة  
مكان ما بالفعل كاليولى فانها بالقوة بالنسبة الى الصورة وفى ذاتها بالفعل فيظن انها  
فى ذاتها بالقوة فتكون معدومة ومن انواع الغلط ان يقال الجالس فى السفينة متحرك  
وكل متحرك فلا يثبت فى موضع واحد فينتج ان الجالس فى السفينة لا يثبت فى موضع  
واحد فقول انه من باب اخذ ما بالمرض مكان ما بالذات وقيل انه من باب سوء التاليف  
لان المتحرك فى الصغرى المتحرك بالعرض وفى الكبرى المتحرك بالذات فلا  
يتكرر الوسط . هذا آخر ما اردنا تعليقه على قسم المنطق والحمد لله اولاً وآخر أظاهراً  
وباطناً

هذان اتمام الجزء الاول ويليه الجزء الثانى فى الحكمه (انشاء الله)

ک ق ک ض ج ق ج ض ج ض موضوع

س	مط	ین	من	مط
مط	س	ین	من	مط
ین	ین	س	ین	ین
من	من	من	س	مط
مط	مط	مط	مط	س

ک ق ک ض ج ق ج ض ج ض موضوع

المجدد الثاني	اب ج د	ه و ز ح	ط ي ك ل	م ن س ع	ف ص ق ر	ث ش خ غ	ذ ض ف غ
الثاني	ابت ث	ج ح خ د	ز ر س	ش ص ض ط	ط غ غ ف	ن ك ل م	ن و ه ي
الثالث	اي ق غ	ب ك ر ج	ل ش م	ت ه ن ث	د س خ ز	ع ح د ف	ص ط ض ظ
الرابع	اه ط م	ف ص ذ ب	دي ن هي	ث ض ج ز	ك ش ق ت	خ د ج ل	ع د غ غ
الخامس	اح س ت	ب ذ ع ث	ج ي ف غ	دل ض ز	ه ك ق ض	د م ر ظ	ز ن ش غ
السادس	اد ض ك	ب ذ ط ل	ب ر ظ م	ث ز غ ن	ع س ع و	ح ش ف ه	غ ص ق ي
السابع	اج ن ذ	ي ل ج س	ق ش وف	غ د س ض	ب م خ ط	ك ت ز ص	ر ه ع ط
الثامن	اس ب غ	ج ف د ص	ه ق و ر	د ش ح ط	ث ه ح و	ك ن ل ض	م ص ن ع
التاسع	س م ع ن	ك ف ل ص	ق ط ي ر	ر ش ح ط	ث ه ح و	ح د ر ض	ذ اب ع
العاشر	اس غ ن	ع ب م ظ	ف ل ج ض	ك ص ذ د	ق ي ه خ	د ط ث	ز ش ط ح
عبد الكريم	١ ٢ ٣ ٤	٥ ٦ ٧ ٨	٩ ١٠ ١١ ١٢	١٣ ١٤ ١٥ ١٦	١٧ ١٨ ١٩ ٢٠	٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤	٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨

## السقطات المطبعية

صفحة	سطر	الساقط	بعد قوله	صفحة	سطر	الساقط	بعد قوله
٢٢٠	٥	من المعلومات الخارجية او	الخارجية او	٧	٤	بقوله	صلى الله
		الخارجية او		٨	١٤	كل شيء بحسبه فكما	اذ وزن
٢٢٣	٢٤	قوله والجمعية	الناقص			ان وزن الاجسام من	
٢٢٤	٥	في الغالب وقد يجعل	الفصل			حيث المقدار بعرضها	
		المأخوذ عن المادة قائما				على الالات المعدة	
		مقام الفصل				لوزنها فكذلك وزن	
٢٦٧	٢٣	بالنتيجة لان العلم	العلم			الاقوال و الكلمات	
٢٧٠	١٩	قوله كيف الاخص و	الاكبر			من حيث الصحة و	
		الاعم				الاعتلال بعرضها على	
٢٧٦	٣	او بكونه كذا و كذا ثم	متشكلا			قواعد الصرف و من	
		يسر فلا يوجد معللا				حيث الاعراب و	
		بشيء من الاقسام الا				البناء بعرضها على	
		بكونه متشكلا				قواعد النحو و وزن	
٣٣٨	٢	من مراتب	اولى مرتبة	٨٢	١١	ومبحث القضايا	مبائها
		من مراتب	اخرى مرتبة	١١٠	١٢	(اي من الوجوب)	الطيب
٣٤٩	١٠	عن خلقه و حكم	بينونة	١٢٠	١١	قيل المراد من الوقاية	تفهم
		التمييز بينونة صفة				عن الخطاء الوقاية	
		لابينونة عزلة اى				المطلقة لامطلق الوقاية	
		بينوته تعالى عن العالم				فلا يصدق رسم المنطق	
		ليست				على بعض مسائله ولا	
٣٦١	٢٣	و وحدتها بكثرة	المظاهر			على غيره مما يقي عن	
		الظاهر				خطاء ما احيانا فتامل	
٣٦٢	٢٣	الامثلة التي ذكره	نقول	١٢٣	٢٠	فله قرنى عالم الامر	الخلق
		القوم لانواع المغالطة				والخلق	
		كثيرة وقد اقتصر		١٤٧	١٠	الجزء والكل و بين	بين
		المصنف				من الاندكاك من جهة ان الفناء	من الاندكاك
٣٦٧	٣	فهو ممكن بالامكان	الخاص			التمام يلزم مع الفناء	
		العام لان كل مالميس				عن الفناء بخلاف	
		بممكن بالامكان				الاندكاك	
		الخاص				باب الاتحاد اوضح و غير محتاج الى	
						البيان المذكور و يكون	